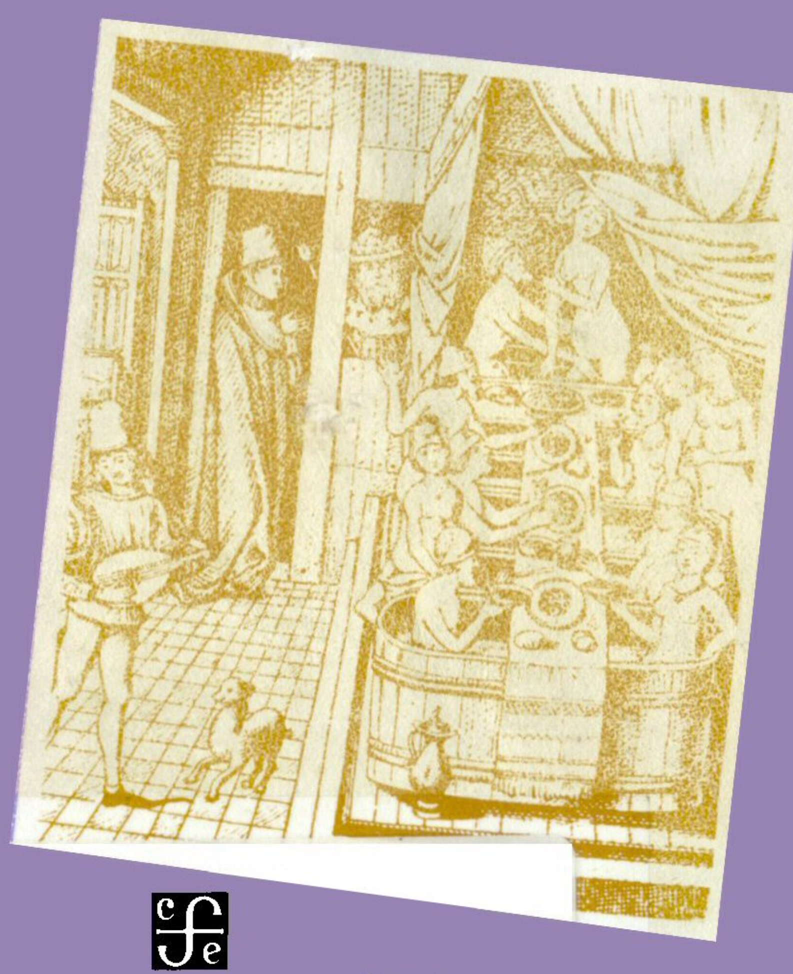
EMILE DURKHEIM

Las reglas del método sociológico



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

CUADERNOS DE LA GACETA

30

Traducción de
ERNESTINA DE CHAMPOURCÍN

EMILE DURKHEIM

Las reglas del método sociológico



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1895
Primera edición en español, 1986
Segunda reimpresión, 2001

Título original:
Les regles de la méthode sociologique

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.
www.fce.com.mx

ISBN 968-16-2445-9

Impreso en México

Prólogo a la primera edición

Estamos tan poco habituados a tratar los hechos sociales de una manera científica que corremos el riesgo de que algunas afirmaciones contenidas en este libro sorprendan al lector. Sin embargo, si bien existe una ciencia de las sociedades, no hay que esperar que consista en una simple paráfrasis de los prejuicios tradicionales, sino que nos haga ver las cosas de un modo distinto a como aparecen al vulgo; pues todas las ciencias tienen por objeto hacer descubrimientos, y todo descubrimiento desconcierta en mayor o menor grado las opiniones recibidas. Así pues, en lo que respecta a la sociología, a menos que se preste al sentido común una autoridad que ya hace tiempo dejó de tener en las otras ciencias —y que no se ve de dónde podría llegarle—, es preciso que el estudioso se decida resueltamente a no dejarse intimidar por los resultados a que le lleven sus investigaciones, si fueron conducidas de acuerdo con un método. Si buscar la paradoja es propio de un sofista, esquivarla cuando los hechos la imponen es propio de un espíritu sin coraje o sin fe en la ciencia.

Por desgracia, es más fácil admitir esta regla en

principio y téoricamente que aplicarla con perseverancia. Todavía estamos demasiado acostumbrados a zanjar estas cuestiones según lo que nos sugiere el sentido común, para poder mantenerlo fácilmente a distancia de las discusiones sociológicas. Cuando más liberados de él creemos estar, nos impone sus juicios sin que nos demos cuenta. No hay más que un procedimiento largo y especial para prever tales situaciones de debilidad. Es lo que pedimos al lector que no pierda de vista: que tenga siempre presente en su cabeza que las formas de pensar a las que está más hecho son contrarias, antes que favorables al estudio científico de los fenómenos sociales, y, en consecuencia, que se ponga en guardia contra sus primeras impresiones. Si nos dejamos llevar por ellas sin oponer resistencia, corremos el riesgo de que nos juzgue sin habernos comprendido. Así, podría suceder que nos acusara de haber querido absolver todos los actos de delincuencia, valiéndose para ello como pretexto de que nosotros lo convertimos en un fenómeno más de los que se ocupa la sociología. La objeción, no obstante, sería pueril, porque, si es normal que en todas las sociedades se cometan delitos, no lo es menos que se castigue por ellos. La institución de un sistema represivo no es un hecho menos universal que la existencia de la criminalidad ni menos indispensable para la salud colectiva. Para que no hubiera delitos sería preciso un nivelamiento de las conciencias individuales que, por razones que luego veremos, no es ni posible ni deseable; en cambio, para que no hubiera represión no tendría que haber homogeneidad moral, lo que es inconciliable con la existencia de una sociedad. Pero el sentido

común, partiendo del hecho de que el delito es detestado y detestable, concluyó, *sin* razón, que éste nunca podría desaparecer por completo. Con el simplismo que lo caracteriza, no concibe que una cosa que repugna pueda tener una razón de ser útil, y, sin embargo, no hay en ello ninguna contradicción. ¿No hay, acaso, en el organismo funciones repugnantes cuyo ejercicio regular es necesario para la salud del individuo? ¿No detestamos el sufrimiento? Y, sin embargo, un ser que no lo conociera sería un monstruo. Hasta puede suceder que el carácter natural de *una* cosa y los deseos de alejamiento que inspira sean solidarios. Si el dolor es un hecho natural, lo es a condición de que no se le ame. Si el delito es normal, a condición de que se le deteste.[1] Nuestro método no tiene, pues, nada de revolucionario. Es incluso, en cierto sentido, esencialmente conservador, pues considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por flexible y maleable que sea, no podemos, pese a todo, modificar a voluntad. ¡Cuán peligrosa es la doctrina que, no viendo en ellos más que el producto de combinaciones mentales, un

[1] Pero, se nos objeta, si la salud encierra *elementos* detestables, ¿cómo presentarla, lo que nosotros hacemos después, como el objetivo inmediato de la conducta? Hacerlo no implica ninguna contradicción. Ocurre sin cesar que una cosa, pese a ser dañina por algunas de sus consecuencias, sea, por otras, útil o hasta necesaria para la vida; ahora bien, si los malos efectos que tiene son neutralizados regularmente por una influencia contraria, resulta que, de hecho, *sirve* sin perjudicar, pero siempre es detestable, porque no deja de constituir por sí misma un peligro *eventual* no conjurado por la acción de ninguna fuerza antagonista. Así sucede con el delito; el daño que ocasiona a la sociedad es anulado por el castigo, si éste se aplica conforme a unas reglas. Lo cual quiere decir que, sin producir el mal que implica, mantiene con las condiciones fundamentales de la vida social las relaciones positivas que veremos a continuación. Pero como, por así decirlo, se vuelve inofensivo a pesar suyo, los sentimientos de aversión de los que es objeto no dejan de tener fundamento.

mero artificio dialéctico, puede, en un instante, desquiciarlo todo por completo!

Asimismo, por estar acostumbrados a representarnos la vida social como si fuera el desarrollo lógico de conceptos ideales, quizá se juzgue burdo un método que hace depender la evolución colectiva de condiciones objetivas, definidas en el espacio, tampoco es imposible que se nos trate de materialistas. No obstante, con más razón podríamos reivindicar el calificativo contrario. En efecto, y siguiendo en esta idea, ¿acaso no afirma la esencia del espiritualismo que los fenómenos psíquicos no pueden derivarse de manera inmediata de los fenómenos orgánicos? Pues bien, nuestro método, en parte, no es más que una aplicación de este principio a los hechos sociales. Al igual que los espiritualistas separan el reino psicológico del reino biológico, nosotros separamos al primero del reino social; como ellos, no nos negamos a explicar lo más complicado por lo más simple. A decir verdad, empero, ninguna de las dos denominaciones nos encaja con exactitud; la única que aceptamos es la de *racionalista*. Efectivamente, nuestro objetivo principal es extender a la conducta humana el racionalismo científico, haciendo ver que tal como se la consideró en el pasado, es reducible a relaciones de causa-efecto que una operación no menos racional puede luego transformar en reglas de acción para el futuro. Lo que han llamado nuestro positivismo es sólo una consecuencia de este racionalismo.[2] Sólo se puede caer en la tentación de ir más allá de los hechos, ya sea para rendir cuenta de ellos o para

[2] Es decir, que no debe confundírsele con la metafísica positivista de Comte y de Spencer.

dirigir su curso, en la medida en que se los considera irracionales; pues si son inteligibles, bastan tanto a la ciencia como a la práctica: a la ciencia, porque no hay entonces motivo alguno para buscar fuera de ellos sus razones de ser; a la práctica, porque su valor útil es una de esas razones. Por lo tanto, nos parece que, sobre todo en esta época en que renace el misticismo, una empresa semejante puede y debe ser acogida sin inquietud, y hasta con simpatía, por todos los que, pese a que se aparten de nosotros en algunos puntos, comparten nuestra fe en el futuro de la razón.

Prólogo a la segunda edición

Cuando este libro salió a la luz por primera vez provocó vivas controversias. Las ideas vigentes, un poco desconcertadas, se resistieron al principio con tanta energía que, durante algún tiempo, casi nos fue imposible hacernos oír. Acerca de los temas que nos habíamos expresado con toda claridad se nos adjudicaron gratuitamente opiniones que nada tenían en común con las nuestras, y se creyó que refutándolas se nos rebatía a nosotros. Cuando dijimos en repetidas ocasiones que para nosotros la conciencia, tanto individual como social, no era nada sustancial, sino sólo un conjunto más o menos sistematizado de fenómenos *sui generis*, se nos tachó de realistas y ontologistas. Cuando dijimos expresamente y repetimos de mil maneras distintas que la vida social estaba hecha en su totalidad de representaciones, se nos acusó de eliminar el elemento mental de la sociología. Se llegó incluso a revivir contra nosotros procedimientos de discusión que se creían definitivamente desaparecidos. En efecto, se nos imputaron opiniones que nosotros no habíamos mantenido, con el pretexto de que "concordaban bien con nuestros princi-

pios". La experiencia, sin embargo, ya había mostrado todos los peligros que entraña este método, el cual, al permitir que se construyan arbitrariamente los sistemas de discusión, permite también que se les derrote sin ningún esfuerzo.

No creemos equivocarnos si decimos que, después, la oposición se fue debilitando poco a poco. No hay duda de que todavía se nos impugna más de una proposición, pero no podríamos asombrarnos ni quejarnos de esas saludables desavenencias. Ciertamente, está muy claro que nuestras fórmulas habrán de reformarse en el futuro. Resumen de una práctica personal y forzosamente limitada, tendrán que evolucionar por necesidad a medida que ampliemos y profundicemos nuestra experiencia de la realidad social. Además, en lo tocante a la cuestión de los métodos, nunca pueden hacerse más que a modo provisional, pues los métodos cambian a medida que avanza la ciencia. Sin embargo, en los últimos años y a pesar de todos los antagonismos, la causa de la sociología objetiva, específica y metódica ha ido ganando terreno sin cesar. A ello ha contribuido mucho con toda seguridad la fundación del *Année sociologique*. Por abarcar al mismo tiempo todo lo que pertenece al dominio de la ciencia, el *Année* ha logrado, mejor que ninguna obra especializada, comunicar el sentimiento de lo que la sociología debe y puede llegar a ser. Así hemos podido darnos cuenta de que no estaba condenada a seguir siendo una rama de la filosofía general, y que, por otra parte, podía entrar en contacto con los detalles de los hechos sin degenerar en mera erudición.

Nunca sería excesivo el homenaje que desde aquí

queremos rendir a nuestros colaboradores por su entusiasmo y su dedicación; gracias a ellos pudimos intentar hacer esta demostración con hechos y gracias a ellos puede continuar.

No obstante, pese a todo lo reales que sean los progresos realizados, es incuestionable que las confusiones y los errores pasados aún no se han disipado por completo. Por ese motivo, querríamos aprovechar esta segunda edición para añadir algunas explicaciones a las que ya hemos dado, responder a ciertas críticas y aportar nuevas especificaciones sobre algunos puntos.

I

La proposición según la cual debemos tratar los hechos sociales como si fueran cosas —proposición básica de nuestro método— es una de las que más contradicciones ha provocado. Algunos encuentran paradójico y escandaloso que asimilemos a las realidades del mundo exterior las del mundo social. Para ellos, hacerlo es equivocarse totalmente sobre el sentido y el alcance de esta asimilación, cuyo objeto no es rebajar las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad igual, al menos, al que todo el mundo atribuye a las segundas. En pocas palabras, no decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas como las cosas materiales, aunque de otra manera.

¿Qué es realmente una cosa? La cosa se opone a la idea como lo que se conoce desde fuera se opone a lo que conocemos desde dentro. Cosa es todo objeto de conocimiento que no se compenetra con la inteligen-

cia de manera natural, todo aquello de lo que no podemos hacernos una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu no puede llegar a comprender más que con la condición de que salga de sí mismo, por vía de observaciones y experimentaciones, pasando progresivamente de los rasgos más exteriores y más accesibles de manera inmediata, a los menos visibles y más profundos. Tratar como cosas a los hechos de un cierto orden no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es mantener frente a ellos una actitud mental determinada; es abordar su estudio partiendo del principio de que ignoramos por completo lo que son, y que no podemos descubrir sus propiedades características, como tampoco las causas desconocidas de las que dependen, ni siquiera valiéndose de la introspección más atenta.

Definida así, en términos precisos, nuestra proposición, lejos de ser una paradoja, casi podría pasar por un truismo si no fuera porque las ciencias que se ocupan del hombre la ignoran con demasiada frecuencia, la sociología más que ninguna otra. Efectivamente, en este sentido puede decirse que todo objeto de ciencia es una cosa, excepto, quizá, los objetos matemáticos; en lo que a ellos respecta, como nosotros mismos los construimos desde los más simples hasta los más complicados, para saber lo que son basta con mirar dentro de nosotros y analizar interiormente el proceso mental de que ellos son el resultado. Pero, cuando se trata de hechos propiamente dichos, en el momento en que emprendemos la tarea de hacer ciencia con ellos son necesariamente para nosotros incógnitas, *cosas* ignoradas, pues las repre-

sentaciones que de ellos pudimos hacernos en el curso de la vida fueron hechas sin método y sin crítica, por lo que carecen de valor científico y debemos hacerlas a un lado. Los hechos de la psicología individual presentan este carácter y deben ser considerados bajo este aspecto. En efecto, aunque tales hechos pertenecen a nuestro interior por definición, la conciencia que de ellos tenemos no nos revela ni su naturaleza interna ni su origen. Como mucho, hace que los conozcamos hasta cierto punto, pero sólo como las sensaciones nos hacen conocer el calor o la luz, el sonido o la electricidad; esa conciencia nos da de ellos impresiones confusas, pasajeras, subjetivas, pero no ideas claras y concretas, ni conceptos explicativos. Precisamente por este motivo se ha fundado en lo que va del siglo una psicología objetiva cuya regla fundamental es estudiar los hechos mentales desde fuera, es decir, como cosas. Con mucha más razón debe ser así el estudio de los hechos sociales, pues la conciencia no podría ser más competente para conocerlos a ellos que para conocer un poco de su propia vida.[1] Se objetará que, como son obra nuestra, sólo tenemos que tomar conciencia de nosotros mismos para saber lo que hemos puesto en ellos y cómo los hemos formado. Pero, para empezar, la mayor parte de las instituciones sociales nos son legadas, ya hechas, por las generaciones anteriores; nada tuvimos que ver en su formación y, por consiguiente, no es interrogándonos sobre ellas como podremos averiguar las causas que les dieron nacimiento. Ade-

[1] A la vista está que, para admitir esta proposición, no es necesario mantener que la vida social sólo esté hecha de representaciones; basta asentar que, sean individuales o colectivas, las representaciones no pueden estudiarse científicamente más que a condición de que las estudiemos con objetividad.

más, aun en los casos en que sí hemos colaborado a su formación, apenas si podemos entrever, y eso de la manera más confusa y, a menudo, más inexacta, las verdaderas razones que nos han movido a obrar, y la naturaleza de nuestra acción. Ni siquiera cuando sólo se trata de nuestros asuntos privados conocemos los móviles relativamente simples que nos guían: nos creemos desinteresados cuando actuamos con egoísmo, creemos obedecer al odio cuando cedemos al amor, a la razón cuando somos esclavos de prejuicios irracionales, etc. ¿Cómo, pues, tendríamos la facultad de discernir con mayor claridad las causas mucho más complejas de las que proceden los asuntos de la colectividad? Pues, como mínimo, todos y cada uno de los individuos participamos en ellos aunque sea en una ínfima medida; tenemos una multitud de colaboradores, y captar lo que sucede en las conciencias de los otros se halla fuera de nuestras posibilidades.

Nuestra regla no implica, pues, ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que pide es que el sociólogo se ponga en estado mental en que se encuentran los físicos, los químicos, los fisiólogos cuando se adentran en una región tadavía inexplorada de su campo científico. Es preciso que, al penetrar en el mundo social, tenga conciencia de que penetra a lo desconocido; que se sienta en presencia de hechos cuyas leyes son tan insospechadas que podrían ser las de la vida, cuando la biología aún no había nacido; es preciso que se prepare para hacer descubrimientos que lo sorprenderán y lo desconcertarán. Ahora bien, para que todo esto suceda, es preciso que la sociología halla alcan-

zado ese grado de madurez intelectual. Mientras que el estudioso de la naturaleza física siente vivamente las resistencias que se le oponen y sobre las que tanto esfuerzo le cuesta triunfar, parece en serio que el sociólogo se mueve entre cosas que en un momento se vuelven transparentes para el espíritu, a juzgar por la facilidad tan grande con que lo vemos resolver las cuestiones más oscuras. En el estado actual de la ciencia, ni siquiera sabemos verdaderamente lo que son las principales instituciones sociales, como el Estado o la familia, el derecho a la propiedad o el contrato, el esfuerzo y la responsabilidad; ignoramos casi por completo las causas de las que dependen, las funciones que desempeñan, las leyes de su evolución; sobre ciertos puntos, apenas si empezamos a entrever algunos chispazos. Y, sin embargo, basta hojear las obras de sociología para darnos cuenta de lo raro que es el sentimiento de esta ignorancia y de estas dificultades en sus autores, quienes no sólo se consideran como obligados a dogmatizar sobre todos los problemas a la vez, sino que creen que en unas cuantas páginas o frases pueden llegar a la esencia misma de los fenómenos más complicados. Es decir, lo que tales teorías comunican no son los hechos, que no podrían ser tratados de modo exhaustivo con tanta rápidez, sino la prenoción que de ellos tenía el autor antes de iniciar su investigación. No hay duda de que la idea que nos hacemos de las prácticas colectivas, de lo que son o de lo que deben ser, es un factor que contribuye a su desarrollo. Pero esta idea misma es también un hecho y, para poder fijarlo convenientemente, debemos estudiarlo, también, desde fuera. Porque lo que importa saber no es la manera en que

tal pensador, individualmente, se representa tal institución sino el concepto que de ella tiene el grupo: sólo éste es socialmente eficaz. Pero, como no podemos conocerlo por simple observación interior, dado que no está completo en ninguno de nosotros, es preciso hallar algunos signos exteriores que lo hagan perceptible. Además, ese concepto no ha nacido de la nada: es un efecto de causas externas que tenemos que conocer para que podamos apreciar su valor en el futuro. Hagamos lo que hagamos, siempre, pues, hemos de regresar al mismo método.

II

Otra de nuestras proposiciones también ha sido atacada y no con menos fuerza que la anterior: se trata de la que presenta los fenómenos sociales como exteriores a los individuos. Hoy se nos concede de buena gana que los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son heterogéneos en algún grado; puede incluso decirse que sobre este punto estamos logrando un acuerdo, si no unánime, por lo menos muy general. Ya casi no hay sociólogos que nieguen especificidad a la sociología. Pero, como la sociedad se compone de individuos,[2] parece de sentido común que la vida social no tenga otro sustrato que la conciencia individual; en otras palabras, parece permanecer en el aire y planear en el vacío.

Sin embargo, lo que tan fácilmente se juzga inadmisible cuando se trata de hechos sociales, se admite sin

[2] Proposición que, por otro lado, sólo es parcialmente exacta. Además de los individuos, hay cosas que son elementos integrantes de la sociedad. Lo que sucede es que los individuos son los únicos elementos activos de ella.

ningún problema en lo que respecta a otros reinos de la naturaleza. Siempre que se combinan elementos diferentes y de ellos resultan, por el hecho mismo de su combinación, otros elementos nuevos, es preciso comprender que estos últimos pertenecen, no al ámbito de los elementos, sino al del todo formado por su unión. La célula viva no contiene nada más que partículas minerales, como la sociedad no contiene nada aparte de individuos; y sin embargo, es a todas luces imposible que los fenómenos característicos de la vida residan en los átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno. Pues así ¿cómo podrían producirse los movimientos vitales en el seno de elementos no vivos? ¿Cómo, además, se repartirían las propiedades biológicas entre estos elementos? No podrían encontrarse por igual en todos ellos por cuanto que no son de la misma naturaleza; el carbono no es el ázoe y, por lo tanto, no puede revestir las mismas características ni desempeñar el mismo papel. No menos inadmisible es el hecho de que cada aspecto de la vida, cada uno de sus caracteres principales se encarna en un grupo de átomos diferente. La vida no podría descomponerse así; es una y, en consecuencia, no puede tener otro asiento que la sustancia viva en su totalidad. Está en el todo, no en las partes. No son las partículas no vivas de la célula las que se alimentan, se reproducen, en una palabra, las que viven; es la célula misma, y ella sola. Y esto que decimos de la vida podría repetirse de todas las síntesis posibles. La dureza del bronce no está en el cobre, ni en el estaño, ni en el plomo que sirvieron para formarlo y que son cuerpos blandos o flexibles; está en su aleación. La fluidez del agua, sus

propiedades nutritivas y demás no están en los dos gases de que se compone, sino en la sustancia compleja que ellos forman con su asociación.

Apliquemos este principio a la sociología. Si, como se nos admite, la síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad produce fenómenos nuevos, distintos a los que acontecen en las conciencias solitarias, es preciso admitir que tales hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. En este sentido son pues exteriores a las conciencias individuales consideradas como tales, lo mismo que los caracteres distintivos de la vida son exteriores a las sustancias minerales que componen al ser vivo. No se les puede reabsorber en los elementos sin caer en una contradicción, ya que por definición suponen una cosa distinta a la que estos elementos contienen. Así queda justificada, por una razón nueva, la separación que hemos establecido más adelante entre la psicología propiamente dicha, o ciencia de la mente individual, y la sociología. Los hechos sociales se diferencian de los hechos psíquicos no sólo en calidad: *tienen otro sustrato,* no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones. Esto no significa que no sean, también ellos, psíquicos de alguna manera, puesto que todos consisten en modos de pensar o de actuar. Pero los estados de la conciencia colectiva son de una naturaleza diferente a la de los estados de la conciencia individual, son representaciones de otro tipo. Y la mentalidad de los grupos no es la de los individuos; tiene sus leyes propias. Las dos ciencias son tan netamente distintas como dos ciencias cualquiera pueden

serlo, sin importar las relaciones que, por lo demás, pueda haber entre ellas

No obstante, en este punto procede hacer una distinción que tal vez aclare el debate.

Que la *materia* de la vida social no pueda explicarse por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de la conciencia individual, es para nosotros la evidencia misma. Efectivamente, lo que las representaciones colectivas traducen es la manera en que el grupo se piensa en sus relaciones con los objetos que lo afectan. Ahora bien, el grupo está constituido de otra manera que el individuo, y las cosas que lo afectan son de otra naturaleza. Por ello no podrían depender de las mismas causas representaciones que no expresan ni los mismos temas ni los mismos objetos. Para comprender cómo la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea, es necesario considerar la naturaleza de la sociedad y no la de los individuos particulares. Los símbolos bajo los cuales se piensa cambian según ella es. Si, por ejemplo, se concibe como salida de un animal epónimo, forma uno de los grupos especiales que llamamos clanes. Cuando el animal es sustituido por un antepasado humano, pero mítico también, es que el clan ha cambiado de naturaleza. Si, por encima de divinidades locales o familiares, imagina otras de las que cree depender, es que los grupos locales y familiares de los que se compone tienden a concentrarse y unirse, y el grado de unidad que presenta un panteón religioso corresponde al grado de unidad logrado en el mismo momento por la sociedad. Si ésta condena determinados modos de conducta es porque ofenden algunos de sus sentimientos fundamentales; y esos

sentimientos son parte de su constitución, como los del individuo lo son de su temperamento físico y de su organización mental. Así, aun cuando la psicología individual no tuviera secretos para nosotros, no podría darnos la solución a ninguno de estos problemas, porque se relacionan con órdenes de hechos que ella desconoce.

Pero, una vez reconocida esta heterogeneidad, podemos preguntar si, no obstante, hay algo que semeja las representaciones individuales y las colectivas, ya que tanto las unas como las otras son, después de todo, representaciones; y también si a consecuencia de ese parecido no habrá ciertas leyes abstractas que sean comunes a los reinos. Los mitos, las leyendas populares, los conceptos religiosos de todo tipo, las creencias morales, etc., expresan una realidad diferente a la realidad individual; pero pudiera ser que la manera en que se atraen o se rechazan, se agregan o se disgregan, sea independiente de su contenido y tenga que ver sólo con su calidad general de representaciones. Al estar hechas de una materia diferente, se comportarían en sus relaciones mutuas como lo hacen las sensaciones, las imágenes o las ideas en el individuo. ¿No es de creer, por ejemplo, que la contigüidad y el parecido, los contrastes y los antagonismos lógicos se comparten de la misma manera, sean cuales las cosas representadas? Se llega así a concebir la posibilidad de que exista una psicología formal que sería una especie de terreno común de la psicología individual y de la sociología; y quizá sea esto lo que crea el escrúpulo que ciertos espíritus experimentan a la hora de distinguir estas dos ciencias de una manera demasiado tajante.

Para hablar con rigurosidad, en el estado actual de nuestros conocimientos no podríamos dar una respuesta categórica a la pregunta planteada. Así es: por una parte, todo lo que sabemos sobre la manera en que se combinan las ideas individuales se reduce a algunas proposiciones muy generales y vagas a las que comúnmente llamamos leyes sobre la asociación de ideas. Y en cuanto a las leyes por las que se rige la ideación colectiva, las desconocemos todavía más. La psicología social, que debería tener por cometido el determinarlas, no pasa de ser una palabra con la que se designa toda clase de generalidades, variadas e imprecisas, sin objeto definido. Haría falta averiguar, con la comparación de los temas míticos, las leyendas y tradiciones populares, las lenguas, de qué manera las representaciones sociales se interpelan o se excluyen, se fusionan unas en otras o se separan, etc. Ahora bien, aunque este problema se merece la curiosidad de los investigadores, apenas podemos decir que lo hayan abordado: y mientras no se hayan descubierto algunas de estas leyes, es obvio que será imposible saber con seguridad si repiten o no las leyes de la psicología individual.

No obstante, a falta de esa seguridad, por lo menos es probable que, si existen semejanzas entre las dos clases de leyes, las diferencias no estén menos marcadas. En efecto, parece inadmisible que la materia de la que están hechas las representaciones no actúe sobre los modos en que éstas se combinan. Es verdad que los psicólogos hablan a veces sobre leyes de asociación de las ideas, como si éstas fuesen las mismas para todos los tipos de representaciones individuales; pero nada es menos verosímil: las imágenes no se

componen entre sí como las sensaciones, ni los conceptos como las imágenes. Si la psicología estuviera más avanzada, constataría sin duda alguna que cada categoría de estados mentales tiene sus leyes formales que le son propias. Si es así, debemos esperar *a fortiori* que las leyes correspondientes del pensamiento social sean específicas como ese pensamiento mismo. En realidad, pese a lo poco que se ha practicado este orden de hechos, es díficil no tener la sensación de dicha especificidad. ¿Acaso no es ella la que hace que nos parezca tan extraña la manera tan especial en que los conceptos religiosos (que son colectivos en el más alto grado) se mezclan, o se separan, se transforman unos en otros haciendo que nazcan compuestos contradictorios que contrastan con los productos ordinarios de nuestro pensamiento privado? De modo que, si, como es de suponerse, algunas leyes de la mentalidad social nos recuerdan algunas de las que establecen los psicólogos, no es que las primeras sean un simple caso particular de las segundas sino que, además de diferencias muy importantes, entre unas y otras hay similitudes que la abstracción podrá poner al descubierto y que por el momento todavía ignoramos. Es decir, que en ningún caso puede la sociología, simple y llanamente, tomar prestada de la psicología tal o cual de sus proposiciones para aplicarla tal cual a los hechos sociales. El pensamiento colectivo en su totalidad, tanto en su forma como en su materia, debe ser estudiado en sí mismo y por sí mismo, con el sentimiento de lo que tiene de especial, y es preciso dejar que el futuro se ocupe de averiguar hasta qué punto se parece al pensamiento de los individuos. Este es un problema que pertenece más a

la jurisdicción de la filosofía general y de la lógica abstracta que al estudio científico de los hechos sociales.[3]

III

Nos queda por decir algunas palabras sobre la definición de los hechos sociales que hemos dado en el primer capítulo de nuestro libro. Para nosotros consiten en maneras de hacer o de pensar, y se les reconoce por la particularidad de que son susceptibles de ejercer una influencia coercitiva sobre las conciencias individuales (sobre este tema se ha producido una confusión que merece destacarse).

Es tal la costumbre de aplicar a las cosas sociológicas las formas del pensamiento filosófico que, a menudo, se ha visto en esta definición preliminar una especie de filosofía del hecho social. Se ha dicho que nosotros explicamos los fenómenos sociales por su contrario, lo mismo que Tarde los explica por imitación. Nunca tuvimos esa ambición y ni siquiera se nos había ocurrido la posibilidad de que nos la atribuyeran, tan contraria como es a todo método. Nuestro propósito no era el de anticipar por vía filosófica las conclusiones de la ciencia, sino sólo el de indicar por cuáles signos exteriores se pueden reconocer los hechos de los que ella debe ocuparse, con el fin de que el investigador pueda advertirlos donde estén y no los confunda con otros. Se trataba de delimitar el campo de la investigación lo más posi-

[3] Es inútil demostrar por qué, desde este punto de vista, parece todavía más evidente la necesidad de estudiar los hechos desde fuera, ya que son el resultado de síntesis que tienen lugar fuera de nosotros y de las que ni siquiera tenemos la percepción confusa que la conciencia puede darnos de los fenómenos interiores.

ble, no de abarcarlo con una especie de intuición exhaustiva. También aceptamos de buen grado el reproche que se hace a esta definición en el sentido de que no expresa todos los caracteres del hecho social y, por lo tanto, no es la única posible. En efecto, nada hay de inconcebible en el hecho de que pueda estar caracterizado de varias maneras distintas, pues no hay razón para que sólo tenga una sola propiedad distintiva.[4] Lo importante es elegir la que parezca mejor para el fin que nos proponemos. Hasta es muy posible emplear al mismo tiempo varios criterios, dependiendo de las circunstancias. Y eso es algo que nosotros mismos hemos admitido que es necesario a veces en la sociología, porque en algunos casos el carácter de coacción no es fácilmente reconocible (ver pp. 51-52). Lo único que hace falta es que, como se trata de una definición inicial, las características de las que se sirve sean inmediatamente discernibles y puedan ser advertidas antes de iniciar la investigación. Ahora bien, las definiciones que a veces se han propuesto para oponerse a la nuestra no cumplen esta condición. Se ha dicho, por ejemplo, que el hecho social es "todo lo que se produce en y por la sociedad", o "lo que interesa y afecta al grupo de

[4] El poder coercitivo que le atribuimos es incluso una parte tan pequeña del hecho social que éste bien puede presentar el carácter opuesto. Pues, al mismo tiempo que las instituciones se nos imponen, nosotros nos atenemos a ellas; nos obligan y nosotros las amamos; nos constriñen y nosotros sacamos provecho de su funcionamiento y de la coacción misma que ejercen sobre nosotros. Esta antítesis es la que los moralistas han señalado con frecuencia entre los dos conceptos del bien y del deber, que expresan dos aspectos diferentes, pero igualmente reales, de la vida moral. Quizá no haya prácticas colectivas que no ejerzan sobre nosotros esta doble acción, la cual, por otra parte, sólo es contradictoria en apariencia. Si no las hemos definido tomando en cuenta esta vinculación especial, interesada y desinteresada a la vez, es sólo porque no se manifiesta por signos exteriores que se pueden percibir con facilidad. El bien tiene algo que es más interno, más íntimo que el deber, por lo tanto, menos asible.

alguna manera". Pero no se puede saber si la sociedad es o no la causa de un hecho o si ese hecho tiene efectos sociales más que cuando la ciencia ya ha avanzado. Tales definiciones no pueden servir, entonces, para determinar el objeto de la investigación que comienza. Para poder utilizarlas, primero el estudio de los hechos sociales debe haber llegado ya bastante lejos y, en consecuencia, se debe haber descubierto algún otro modo previo a la investigación que permita reconocer los hechos sociales dondequiera que estén.

Al mismo tiempo que se ha encontrado nuestra definición demasiado estrecha, se la acusa de ser demasiado amplia y de abarcar casi todo lo real. En efecto, se ha dicho, todo medio físico ejerce una coacción sobre los seres que sufren su acción, puesto que en cierta medida están obligados a adaptarse a él. Pero entre estos dos modos de coerción hay toda la diferencia que separa a un medio físico de un medio moral. No podemos confundir la presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre otros cuerpos o incluso sobre las voluntades, con la que la conciencia de un grupo ejerce sobre la conciencia de sus miembros. Lo extraordinario de la coacción social no se debe a la rigidez de ciertas disposiciones moleculares sino al prestigio del que están investidas ciertas representaciones. Es verdad que los hábitos, individuales o hereditarios, tienen, en ciertos aspectos, esta misma propiedad. Nos dominan, nos imponen creencias o prácticas. Sólo que nos dominan desde dentro, pues todos están por completo dentro de cada uno de nosotros. En cambio, las creencias y las prácticas sociales actúan sobre nosotros desde fuera: también

la influencia que unos y otros ejercen es, en el fondo, muy distinta.

No hay que asombrarse, por lo demás, de que los otros fenómenos de la naturaleza presenten bajo formas distintas el mismo carácter por el que nosotros hemos ya definido los fenómenos sociales. Esta similitud se debe simplemente a que tanto los unos como los otros son cosas reales. Pues todo lo que es real tiene una naturaleza definida que se impone, con la que es preciso contar y que, aun cuando consigamos neutralizarla, jamás es vencida por completo. Y, en el fondo, esto es lo que de tan singular tiene el concepto de la coerción social, pues todo lo que implica es que las maneras colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad fuera de los individuos, los cuales se ajustan a ella todo el tiempo. Son cosas que tienen una existencia propia. El individuo las encuentra ya formadas y no puede hacer que no sean o que sean de un modo distinto a como son; está, pues, obligado a tomarlas en cuenta, y tanto más difícil (aunque no decimos imposible) es para él modificarlas cuanto que, en grados diversos, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros. No hay duda de que el individuo participa en su formación. Pero, para que haya un hecho social, es preciso que varios individuos por lo menos, hayan combinado su acción y que de esta combinación resulte un producto nuevo. Y, como esa síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (puesto que en ella entra una pluralidad de conciencias), tiene necesariamente como efecto el de fijar, instituir fuera de nosotros ciertas maneras de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada volun-

tad particular tomada aparte. Como se ha hecho notar,[5] hay una palabra que, si se utiliza extendiendo un poco su acepción común, expresa bastante bien esta manera de ser muy especial: la palabra institución. En efecto, sin desnaturalizar el sentido de este término, se puede llamar *institución* a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad; podemos, entonces, definir la sociología como la ciencia de las instituciones, su génesis y su funcionamiento.[6]

Sobre las otras controversias que esta obra ha suscitado nos parece inútil insistir, pues no tocan ningún punto esencial. La orientación general del método no depende de los procedimientos que se prefiere emplear, ya sea para clasificar los tipos sociales o para distinguir lo normal de lo patológico. Además, tales desaveniencias se deben muy a menudo a que sus autores se niegan a admitir o admiten con reservas nuestro principio fundamental: la realidad objetiva de los hechos sociales. En definitiva, sobre este principio descansa de todo, y todo vuelve a él. Por ello nos ha parecido útil ponerlo en relieve una vez más,

[5] Véase la voz "Sociologie" de la *Grande Encyclopédie*, por Fauconnet y Mauss.

[6] El hecho de que las creencias y las prácticas sociales penetren en nosotros desde fuera no quiere decir que las recibamos pasivamente y sin hacerles sufrir ninguna modificación. Al pensar las instituciones colectivas, al asimilarnos a ellas, las individualizamos, les imprimimos, más o menos, nuestro sello personal; es así como, al pensar el mundo sensible, cada uno de nosotros lo colorea a su estilo, y por eso distintas personas se adaptan de modo diferente a un mismo entorno físico. Por esa razón cada uno de nosotros se fabrica, hasta cierto punto, *su* moral, *su* religión, *su* técnica. No hay conformismo social que no comporte toda una gama de matices individuales. Sin embargo, el campo de las variaciones permitidas es limitado. Es nulo o muy endeble en el círculo de los fenómenos religiosos y morales, donde la variación se convierte fácilmente en delito; es más amplio en todo lo que concierne a la vida económica. Pero, tarde o temprano, incluso en el primer caso, nos topamos con un límite que no podemos rebasar.

segregándolo de toda cuestión secundaria. Y estamos seguros de que al atribuirle tal importancia permanecemos fieles a la tradición sociológica, pues, en el fondo, de este concepto ha salido la sociología entera. Así es: esta ciencia sólo podía nacer cuando se presintió que los fenómenos sociales, pese a no ser materiales, no dejan de ser cosas reales que ameritan estudio. Para haber llegado a pensar que había motivos para investigar lo que son, hubo que haberse entendido que existen de manera definida, que tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no depende de lo arbitrario individual y que de ella derivan relaciones que son necesarias. Y la historia de la sociología no es, en realidad, más que el prolongado esfuerzo que se ha hecho con miras a precisar ese sentimiento, a profundizarlo y a desentrañar todas las consecuencias que implica. Pero, a pesar de los grandes avances logrados en este sentido, luego de este trabajo se verá que todavía sobreviven numerosos restos del postulado antropocéntrico, que, aquí como en todas partes, corta el camino a la ciencia. Al hombre le disgusta renunciar al poder ilimitado que durante tanto tiempo creyó tener sobre el orden social y, por otra parte, le parece que, si de verdad existen fuerzas colectivas, está condenado por necesidad a sufrirlas sin poder modificarlas. Esto es lo que lo lleva a negar su existencia. Las experiencias repetidas en vano le han enseñado que esa omnipotencia, con la que se ha engañado para procurarse placer y satisfacción en la vida, ha sido siempre para él una causa de debilidad; que su imperio sobre las cosas comenzó en realidad en el momento en que se reconoció que tienen una naturaleza propia y se resignó a

aprender de ellas mismas lo que son. Desechado por todas las demás ciencias, este deplorable prejuicio se mantiene con obstinación en la sociología. No hay, pues, nada más urgente que tratar de librar de él definitivamente a nuestra ciencia; y ése es el objetivo principal de nuestros esfuerzos.

Introducción

Hasta ahora, los sociólogos no se han preocupado por caracterizar y definir el método que aplican al estudio de los hechos sociales. Así, en toda la obra de Spencer el problema metodológico no ocupa ningún lugar; porque la *Introducción a la ciencia social*, cuyo título podría llamar a engaño, está consagrada a mostrar las dificultades y la posibilidad de la sociología, no a exponer los procedimientos que debe aplicar. Es verdad que Mill se ocupó del tema con bastante detalle;[1] pero no hizo más que cribar en su dialéctica lo que Comte había dicho, sin añadirle nada realmente personal. Un capítulo del *Curso de filosofía positiva* es más o menos el único estudio original e importante que poseemos sobre la materia.[2]

Esta despreocupación aparente no tiene nada que nos sorprenda. En efecto, los grandes sociólogos cuyos nombres acabamos de recordar no salieron siquiera de las generalizaciones sobre la naturaleza de las sociedades, sobre las relaciones que median

[1] *Sistema de la lógica deductiva e inductiva*, lib VI, caps VII-XII.

[2] *Ibid.*, capítulo v, 2ª ed., pp. 294-336.

entre el reino social y el reino biológico, y sobre la marcha general del progreso; aun la voluminosa sociología de Spencer no tiene más objeto que mostrar cómo se aplica a las sociedades la ley de la evolución universal. Ahora bien, para estas cuestiones filosóficas no se necesitan procedimientos especiales y complicados. Ellos, pues, se contentaban con sopesar los méritos comparados de la deducción y de la inducción y con investigar superfluamente los recursos más generales de los que dispone la investigación sociológica. Pero las preocupaciones que han de tomarse en la observación de los hechos, la forma correcta de plantear los principales problemas, el sentido en el que deben dirigirse las ivestigaciones, las prácticas especiales que podían permitirles llegar al final, las reglas que deben presidir la administración de las pruebas, quedaron sin definir.

Un feliz concurso de circunstancias, en primera fila de las cuales es justo colocar la iniciativa que creó en nuestro favor un curso regular de sociología en la Facultad de Letras de Burdeos, nos permitió consagrarnos desde muy temprano al estudio de la ciencia social y convertirla, incluso, en materia de nuestras ocupaciones profesionales; gracias a ello, hemos podido salirnos de esas cuestiones demasiado generales y abordar cierto número de problemas particulares. Hemos sido llevados, por la fuerza misma de las cosas, a elaborar un método más definido, y, creemos, mejor adapatado a la naturaleza particular de los fenómenos sociales. Querríamos exponer aquí en su conjunto esos resultados de nuestra práctica y someterlos a discusión. Sin duda, están implícitamente contenidos en el libro que no hace mucho publica-

mos sobre la *la División del trabajo social.* Pero creemos que presenta cierto interés el hecho de desprenderlos del conjunto, formularlos en otro lado acompañándolos con sus pruebas e ilustrándolos con ejemplos tomados de esta obra o de trabajos todavía inéditos. De esa manera se podrá juzgar mejor la orientación que querríamos dar a los estudios de la sociología.

I.¿Qué es un hecho social?

Antes de averiguar cuál es el método que conviene al estudio de los hechos sociales, importa saber cuáles son los hechos a los que damos este nombre.

La pregunta es doblemente necesaria, porque se aplica este calificativo sin mucha precisón. Se emplea de ordinario para designar más o menos a todos los fenómenos que se desarrollan en el interior de la sociedad, siempre que presenten, con cierta generralización, algún interés social. Pero en este sentido puede decirse que no hay acontecimientos humanos que no puedan llamarse sociales. Cada individuo bebe, duerme, come, razona y a la sociedad le interesa que dichas funciones se ejerzan en forma regular. Por lo tanto, si esos hechos fueran sociales, la sociología no tendría objeto propio y su campo se confundiría con el de la biología y la psicología.

Pero, en realidad, en todas las sociedades existe un grupo determinado de fenómenos que se distinguen marcadamente de los que estudian las otras ciencias de la naturaleza.

Cuando desempeño mi tarea de hermano, esposo o ciudadano, cuando cumplo los compromisos que he

contraído, realizo deberes que están definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Incluso cuando están de acuerdo con mis sentimientos y siento interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva; porque no soy yo quien los ha creado, sino que los he recibido por medio de la educación. Por otra parte, cuántas veces sucede que desconocemos los pormenores de las obligaciones que nos incumben y que, para conocerlas, necesitamos consultar el Código y sus intérpretes autorizados. De igual manera, al nacer encontramos ya hechas todas las creencias y las prácticas de la vida religiosa; si existían antes es que existen fuera de nosotros. El sistema de signos que utilizo para expresar mi pensamiento, el sistema monetario que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión, etc., etc., funcionan independientemente del uso que hago de ellos. Si tomamos uno tras otro a todos los miembros de los que se compone la sociedad, encontramos que lo que antecede puede repetirse acerca de cada uno de ellos. He aquí modos de actuar, de pensar y de sentir que presentan la propiedad notable de que existen fuera de las conciencias individuales.

Estos tipos de conducta o de pensamiento no son sólo exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen a él, lo quiera o no. Sin duda, cuando me conformo a él plenamente, esta coacción no se siente o se siente poco, ya que es inútil. Pero no deja de ser un carácter intrínseco de esos hechos y la prueba estriba en que se afirma en cuanto yo trato de resistir.

Si intento infringir las reglas del derecho, éstas reaccionan contra mí de tal manera que impiden mi acto si están a tiempo, o lo anulan y lo restablecen bajo su forma normal si ya es irreparable; o me lo hacen expiar si ya no puede ser reparado de otra manera. ¿Se trata de máximas puramente morales? La conciencia pública reprime todo acto que las ofende, mediante la vigilancia que ejerce sobre la conducta de los ciudadanos y las penas o castigos especiales de las que dispone. En otros casos, la coacción es menos violenta, pero no deja de existir. Si yo no me someto a las convenciones del mundo, si al vestirme no tengo en cuenta los usos vigentes dentro de mi país y de mi clase, la risa que provoco, el alejamiento en el que se me mantiene, producen, aunque en forma más atenuada, los mismos efectos que un castigo propiamente dicho. Además, la coacción, aunque sea indirecta, no es menos eficaz. No estoy obligado a hablar francés con mis compatriotas ni a emplear la moneda legal; pero es imposible no hacerlo. Si tratara de eludir esta necesidad, mi tentativa fracasaría miserablemente. Si fuera industrial, nada me prohibiría trabajar con procedimientos y métodos del siglo pasado; pero me arruinaría indefectiblemente. Aun cuando, de hecho, puedo librarme de estas reglas e infringirlas con éxito, nunca será sin verme obligado a luchar contra ellas. Aunque sean vencidas finalmente, hacen sentir bastante su poder coercitivo por la resistencia que oponen. No hay ningún innovador aunque sea afortunado, cuyas empresas no tropiecen con oposiciones de esta índole.

He aquí, pues, un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en modos de

actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen sobre él. Además, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que consisten en representaciones y en actos; ni con los fenómenos psíquicos, los cuales sólo existen dentro de la conciencia individual y por ella. Constituyen, pues, una nueva especie y a ellos debe darse y reservarse el calificativo de *sociales*. Les corresponde porque está claro que, no teniendo por sustrato al individuo, no pueden tener otro más que la sociedad, bien sea la sociedad política en su integridad, bien alguno de los grupos parciales que contiene: confesiones religiosas, escuelas políticas, literarias, corporaciones profesionales, etc. Por otra parte, sólo a ellos conviene, porque la palabra social sólo tiene un significado concreto, a condición de que designe únicamente fenómenos que no corresponden a ninguna de las categorías de hechos ya constituidas y denominadas. Constituyen, por lo tanto, el campo propio de la sociología. Es verdad que la palabra coacción, con la cual los definimos, corre el riesgo de asustar a los celosos partidarios del individualismo absoluto. Como profesan que el individuo es perfectamente autónomo, les parece que se le disminuye cada vez que se le hace sentir que no depende sólo de sí mismo. Pero, como hoy día es indiscutible que la mayoría de nuestras ideas y de nuestras tendencias no son elaboradas por nosotros sino que nos llegan de fuera, sólo pueden penetrar en nosotros imponiéndose: y eso es todo lo que significa nuestra definición. Además, ya se sabe que no todas las coacciones sociales excluyen necesariamente la personalidad individual.[1]

Sin embargo, como los ejemplos que acabamos de citar (reglas jurídicas, morales, dogmas religiosos, sistemas financieros, etcétera) consisten todos en creencias y prácticas constituidas, de acuerdo con lo que antecede se podría creer que sólo hay un hecho social donde existe una organización definida. Pero hay otros hechos que, sin presentar estas formas cristalizadas, tienen la misma objetividad y el mismo ascendiente sobre el individuo. Esto es lo que llamamos las corrientes sociales. Así, en una asamblea, los grandes movimientos de entusiasmo, de indignación, de piedad que se producen, no tienen como lugar de origen ninguna conciencia particular. Nos llegan a cada uno de nosotros desde fuera y son susceptibles de arrastrarnos a pesar nuestro. Sin duda, puede suceder que al abandonarme a ellos sin reserva, no sienta la presión que ejercen sobre mí. Pero esa presión se agudiza en cuanto trato de luchar contra ellos. Si un individuo intenta oponerse a una de esas manifestaciones colectivas, los sentimientos que rechaza se vuelven en su contra. Ahora bien, si este poder de coacción externo se afirma en los casos de resistencia con esa claridad, es que existe, aunque inconsciente, en los casos contrarios. Somos entonces juguetes de una ilusión que nos hace creer que hemos elaborado nosotros mismos lo que se nos impone desde fuera. Pero, si bien la complacencia con la que nos dejamos ir enmascara el empuje sufrido, no lo suprime. Es como el aire, que no deja de pesar aunque ya no sintamos su peso. Aunque no hayamos colaborado espontáneamente en la emoción común,

[1] Por lo demás, no se trata de decir que toda coacción es normal. Volveremos más tarde sobre este punto.

la impresión que hemos sentido es muy distinta de la que hubiéramos experimentado estando solos. Por lo tanto, cuando la asamblea se ha disgregado, esas influencias sociales dejan de actuar sobre nosotros y, al encontrarnos solos con nosotros mismos, los sentimientos por los cuales hemos pasado nos hacen el efecto de algo extraño en donde ya no nos reconocemos. Nos damos cuenta entonces de que mucho más que experimentarlos, los hubimos de padecer. Incluso sucede que nos horrorizan por ser contrarios a nuestra naturaleza. De esta manera, individuos perfectamente inofensivos en su mayoría, pueden, reunidos en multitud, dejarse arrastrar a hacer cosas atroces. Ahora bien, lo que decimos de estas explosiones transitorias se aplica también a los movimientos de opinión más duraderos, que se producen sin cesar en torno nuestro, bien en toda la extensión de la sociedad, bien en círculos más restringidos, en relación con materias religiosas, políticas, literarias, artísticas, etcétera.

Además, podemos confirmar mediante una experiencia característica, esta definición del hecho social: basta observar la forma en que se educa a los niños. Cuando se observan los hechos tal como son y como han sido siempre, salta a la vista que toda educación consiste en un esfuerzo continuo por imponer al niño formas de ver, de sentir y de actuar a los cuales no llegaría espontáneamente. Desde los primeros momentos de su vida lo obligamos a comer, a beber, a dormir a horas regulares, lo coaccionamos a la limpieza, la tranquilidad, la obediencia; más tarde, lo obligamos a que aprenda a tener en cuenta al prójimo, a respetar los usos, las conveniencias, le

imponemos el trabajo, etc., etc. Si con el tiempo dejan de sentir esta coacción, es porque poco a poco engendra hábitos, tendencias internas que la hacen inútil, pero que la sustituyen porque derivan de ella. Es verdad, que, según Spencer, una educación racional debería rechazar tales procedimientos y dejarle al niño absoluta libertad; pero, como esta teoría pedagógica no ha sido practicada nunca por ningún pueblo conocido, tan sólo constituye un *desideratum* personal, no un hecho que pueda oponerse a los hechos que anteceden. Ahora bien, lo que hace a estos últimos particularmente instructivos es que la educación tiene justamente por objeto constituir al ser social; por ellos puede verse, como en resumen, de qué modo se ha constituido dicho ser en el curso de la historia. La constante que el niño padece es la presión misma del medio social que tiende a moderarlo a su imagen y del cual los padres y maestros no son más que representantes e intermediarios.

Por lo tanto, no es su generalización la que puede servir para caracterizar los fenómenos sociológicos. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias, un movimiento que repiten todos los individuos no por ello son hechos sociales. Si nos hemos contentado con ese aspecto para definirlos, es porque se les ha confundido, con lo que podríamos llamar sus encarnaciones individuales. Lo que los constituye son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo considerado colectivamente; en cuanto a las formas que revisten los estados colectivos al refractarse en los individuos, son cosas de otra especie. Lo que demuestra categóricamente esta doble naturaleza es que estos dos órdenes de hechos se presentan a

menudo disociados. En efecto, algunos de esos modos de actuar o de pensar adquieren, mediante su repetición, una especie de consistencia que los precipita, por decirlo así, y los aisla de los acontecimientos particulares que los reflejan. Adquieren de esta manera un cuerpo, una forma sensible que les es propia y constituyen una realidad *sui generis*, muy distinta de los hechos individuales que la manifiestan. La costumbre colectiva no existe solamente en estado de inmanencia en los actos sucesivos que determina, sino que, por un privilegio del que no encontramos ejemplo en el reino biológico, se expresa de una vez por todas en una fórmula que se repite de boca en boca, que se transmite por medio de la educación y que se fija incluso por escrito. Estos son el origen y la naturaleza de las reglas jurídicas, morales, de los aforismos y los dichos populares, de los artículos de fe en los que las sectas religiosas o políticas condensan sus creencias, de los códigos de buen gusto que establecen las escuelas literarias, etc. Ninguno de ellos se encuentra por completo en las aplicaciones que de ellos hacen los individuos, puesto que pueden existir incluso sin ser actualmente aplicados.

Sin duda, esta disociación no se presenta siempre con la misma claridad. Pero basta que exista de una manera incontestable en los casos importantes y numerosos que acabamos de recordar, para demostratar que el hecho social es distinto de sus repercusiones individuales. Por otra parte, aunque no se observe de forma inmediata, se puede realizar a menudo con la ayuda de ciertos artificios de método; incluso es indispensable efectuar esta operación, si se

quiere aislar el hecho social, para observarlo en toda su pureza. Así, existen ciertas corrientes de opinión que nos empujan, con intención desigual según los tiempos y los países, una al matrimonio, por ejemplo, otra al suicidio o a una natalidad más o menos alta, etc. Estos son sin duda hechos sociales. A primera vista, parecen inseparables de las formas que adoptan en los casos particulares. Pero la estadística nos proporciona la manera de aislarlos. Están en efecto representados, no sin exactitud, por la tasa de natalidad, la tasa de matrimonios, la de los suicidios, es decir, por el número que se obtiene dividiendo la media total anual de los matrimonios, de los nacimientos, de las muertes voluntarias, por el de los hombres en edad de casarse, de procrear, de suicidarse.[2] Porque, como cada una de estas cifras comprende todos los casos particulares indistintamente, las circunstancias individuales que pueden participar de algún modo en la producción del fenómeno se neutralizan entre sí y, en consecuencia, no contribuyen a determinarlo. Lo que expresa es cierto estado del alma colectiva.

He aquí, pues, lo que son los fenómenos sociales, despojados de todo elemento extraño. En cuanto a sus manifestaciones privadas, éstas tienen algo social, puesto que reproducen en parte un modelo colectivo; pero cada una de ellas depende también, y en gran parte, de la constitución orgánico-psíquica del individuo, de las circunstancias particulares en las que se encuentra. No son fenómenos sociológicos propiamente dichos. Participan a la vez de los dos

[2] La gente no se suicida a cualquier edad, ni en todas las edades, con la misma intensidad.

reinos; se las podría denominar socio-psíquicas. Interesan al sociológo sin constituir la materia inmediata de la sociología. Se encuentran también en el interior del organismo fenómenos de naturaleza mixta que estudian las ciencias combinadas, como la química biológica

Pero se nos dirá que un fenómeno sólo puede ser colectivo si es común a todos los miembros de la sociedad o, por lo menos a la mayoría, si es un fenómeno general.

Sin duda, pero si es general será porque es colectivo (es decir, más o menos obligatorio), pero no es colectivo por ser general. Se trata de un estado del grupo, que se repite entre los individuos porque se impone a ellos. Está en cada parte porque está en el todo, pero no está en el todo porque esté en las partes. Se hace evidente, sobre todo, en las creencias y prácticas que nos son transmitidas ya hechas por las generaciones anteriores; las recibimos y las adoptamos porque, siendo a la vez una obra colectiva y una obra secular, están investidas de una autoridad particular que la educación nos ha enseñado a reconocer y a respetar. Pero debe señalarse que la inmensa mayoría de los fenómenos sociales nos llega por esta vía. Y, aunque el hecho social se debe, en parte, a nuestra colaboración directa, no es de otra naturaleza. Un sentimiento colectivo, que estalle en una asamblea, no manifiesta simplemente lo que había en común entre todos los sentimientos individuales. Es algo muy distinto, como hemos demostrado. Es resultante de la vida común, un producto de los actos y las reacciones que se efectúan entre las conciencias individuales; y si resuena en cada una de ellas, es en

virtud de la energía especial que debe precisamente a su origen colectivo. Si todos los corazones vibran al unísono, no es debido a una concordancia espontánea y preestablecida; es que una misma fuerza las mueve en el mismo sentido. Cada uno es arrastrado por todos.

Llegamos pues a representarnos en forma precisa el campo de la sociología. Sólo abarca un grupo determinado de fenómenos. Un hecho social se reconoce gracias al poder de coacción exterior que ejerce o que es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de dicho poder es reconocida a su vez, bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que le lleva a oponerse a toda empresa individual que tienda a violentarlo. Sin embargo, se puede definir también por la difusión que presenta en el interior del grupo, con tal que, de acuerdo con las observaciones que anteceden, se tenga cuidado de añadir como segunda y esencial característica aquella que existe independientemente de las formas individuales que adopta al difundirse. Este último criterio es incluso, en ciertos casos, más fácil de aplicar que el anterior. En efecto, la coacción es fácil de comprobar cuando se traduce en el exterior por alguna reacción directa de la sociedad, como en el caso del derecho, la moral, las creencias, los usos, las modas mismas. Pero cuando es sólo indirecta, como la que ejerce una organización económica, no se deja percibir siempre con tanta claridad. Entonces puede ser más fácil establecer la generalización combinada con la objetividad. Por otra parte, esta segunda definición es sólo otra forma de la primera; porque, sólo por imposición puede

generalizarse una manera de actuar que es exterior a las conciencias individuales.[3]

Sin embargo, podríamos preguntarnos si esta definición es completa. En efecto, los hechos que nos han proporcionado su base son siempre *modos de hacer;* son de orden sociológico. Pero también hay *modos de ser* colectivos, es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfológico. La sociología no puede desinteresarse de lo que concierne al sustrato de la vida colectiva. Sin embargo, el número y la naturaleza de las partes elementales que componen a la sociedad, la manera en que están dispuestas, el grado de coalescencia a que han llegado, la distribución de la población sobre la superficie del territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación, la forma de las viviendas, etc., no pueden a primera vista relacionarse con maneras de sentir o de pensar.

Pero, en primer lugar, estos diversos fenómenos presentan la misma característica que nos ha servido para definir a los demás. Estos modos de ser se impo-

[3] Vemos hasta qué punto se aleja esta *definición del hecho social,* de la que sirve de base al ingenioso sistema de M. Tarde. Primero debemos declarar que nuestras investigaciones no nos han hecho comprobar en *ningún lado* esta influencia preponderante que M. Tarde atribuye a la imitación en la génesis de los hechos colectivos. Además, parece que de la definición anterior, que no es una teoría sino un simple resumen de datos inmediatos de la observación, resulta que la imitación, no sólo no expresa siempre, sino nunca, lo esencial y *característico* del hecho social. Sin duda, todo hecho social es imitado, tiene, como acabamos de mostrar, una tendencia a generalizarse, pero porque es social, es decir, *obligatorio.* Su poder de expansión es, no la causa, sino la consecuencia de su carácter sociológico. Si los hechos sociales fueran los únicos que producen dicha consecuencia, *la imitación podía* servir, si no para explicarlos, al menos para definirlos. Pero un estado individual que tiene repercuciones no deja por eso de ser individual. Además, podemos preguntarnos si la palabra imitación es la que conviene para designar la propagación debida a una influencia coercitiva. Bajo esta única expresión se confunden fenómenos muy diferentes y que necesitarían ser distinguidos.

nen al individuo como los modos de hacer de los que ya hemos hablado. En efecto, cuando se quiere conocer la manera en que una sociedad está dividida políticamente, cómo se componen dichas divisiones, la fusión más o menos completa que existe entre ellas, nada de esto se puede averiguar sin la ayuda de una inspección material y mediante observaciones geográficas: porque estas divisiones son morales aunque tengan cierta base en la naturaleza física. Sólo a través del derecho público es posible estudiar esta organización, porque es este derecho lo que la determina, lo mismo que determina nuestras relaciones domésticas y cívicas. Pero no por esto deja de ser obligatoria. Si la población se aglomera en nuestras ciudades en vez de dispersarse por el campo, es porque existe una corriente de opinión, un empuje colectivo que impone a los individuos dicha concentración. No podemos escoger la forma de nuestras viviendas ni la de nuestra ropa; por lo menos, una es obligatoria en la misma medida que la otra. Las vías de comunicación determinan de forma imperiosa el sentido en el cual se realizan las emigraciones interiores y los intercambios, e incluso la intensidad de esos intercambios y de esas emigraciones, etc. Por consiguiente, a lo sumo podríamos añadir otra categoría a la lista de los fenómenos que hemos enumerado y que presentan el signo distintivo del hecho social; y como esta enumeración no era rigurosamente exhaustiva, la adición no sería indispensable.

Y ni siquiera es útil; porque estas maneras de ser son únicamente maneras de hacer consolidadas. La estructura política de una sociedad es sólo la manera en que los diferentes segmentos que la componen se

han habituado a vivir unos con otros. Si sus relaciones son tradicionalmente estrechas, los segmentos tienden a confundirse, o a distinguirse en caso contrario. El tipo de vivienda que se nos impone no es más que la forma en que todo el mundo que nos rodea y, en parte, las generaciones anteriores, se han acostumbrado a construir sus casas. Las vías de comunicación no son más que el cauce que se ha abierto a sí mismo, encaminando en el mismo sentido la corriente regular de los intercambios, de las emigraciones, etc. Sin duda, si los fenómenos de orden morfológico fueran los únicos que presentan esta estabilidad, se podría creer que constituyen una especie aparte. Pero una regla jurídica es un arreglo no menos permanente que un tipo de arquitectura y, sin embargo, es un hecho fisiológico. Una simple máxima moral es sin duda más maleable; pero tiene formas mucho más rígidas que un simple uso profesional o una moda. Existe así toda una gama de matices que, sin solución de continuidad, relaciona los hechos de estructura más caracterizados con esas corrientes libres de la vida social que no están aún volcadas en ningún molde concreto. Y es porque no hay entre ellos más que diferencias en el grado de consolidación que presentan. Unas y otras no son más que vida más o menos cristalizada. Sin duda, quizá interese el nombre de morfológicos para los hechos sociales que conciernen al sustrato social, pero a condición de no perder de vista que son de igual naturaleza que los otros. Nuestra definición abarcará, pues, todo lo definido si decimos: *un hecho social es toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una*

coacción exterior; o también, *el que es general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.*[4]

[4] Este estrecho parentesco entre la vida y la estructura, el órgano y su función, puede ser fácilmente establecido en sociología porque, entre estos dos términos extremos, existen toda una serie de intermediarios inmediatamente observables y que demuestran el lazo entre ellos. La biología no tiene el mismo recurso. Pero está permitido creer que las inducciones de la primera de estas ciencias sobre dicho tema son aplicables al otro y que, en los organismos como en las sociedades, sólo hay entre esos dos órdenes de hechos diferencias de grado.

II. Reglas relativas a la observación de los hechos sociales

La primera regla y la más fundamental consiste en *considerar los hechos sociales como cosas.*

I

Desde el momento en que un nuevo orden de fenómenos se convierte en objeto de la ciencia, éstos se encuentran ya representados en el espíritu, no sólo por imágenes sensibles, sino por conceptos burdamente formados. Antes de que aparecieran los primeros rudimentos de la física y de la química, los hombres tenían ya nociones de los fenómenos físico-químicos que rebasaban la percepción pura, tales como las que encontramos mezcladas con todas las religiones. Y es que, en efecto, la reflexión es anterior a la ciencia, que no hace más que servirse de ella con más método. El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin hacerse de ellas ideas según las cuales reglamenta su conducta. Como estas nociones están más cerca de nosotros y más a nuestro alcance que las realidades a las cuales corresponden, tendemos naturalmente a suprimir a estas últimas y a hacer de aquéllas

la materia misma de nuestras especulaciones. En vez de observar las cosas, describirlas, compararlas, nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas, analizarlas y combinarlas. En vez de una ciencia de realidades sólo elaboramos un análisis ideológico. Claro esta que dicho análisis no excluye necesariamente toda observación. Podemos apelar a los hechos para confirmar estas ideas o las conclusiones que se deducen de ellas. Pero los hechos sólo intervienen entonces secundariamente, a título de ejemplos o de pruebas confirmatorias; no son el objeto de la ciencia. Ésta va de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas.

Está claro que este método no puede dar resultados objetivos. En efecto, estas nociones o conceptos, llámense como se quiera, no son sustitutivos legítimos de las cosas. Productos de la experiencia vulgar, tienen por objeto, ante todo, situar a nuestros actos en armonía con el mundo que nos rodea; están formados por la práctica y para ella. Ahora bien, una representación puede desempeñar útilmente este papel aunque sea teóricamente falsa. Copérnico disipó hace muchos siglos las ilusiones de nuestros sentidos respecto a los movimientos de los astros; y, sin emabrgo, aún por lo general reglamentamos la distribución de nuestro tiempo de acuerdo con estas ilusiones. Para que una idea suscite los movimientos que exige la naturaleza de una cosa, no es necesario que exprese fielmente dicha naturaleza, sino que basta con que nos haga sentir la utilidad o el inconveniente de la cosa, es decir cómo puede servirnos o contrariarnos. Pero las nociones así formadas no presentan esa exactitud práctica más que en forma

aproximativa y sólo en la generalidad de los casos. ¡Cuántas veces resultan tan peligrosas como inadecuadas! Por lo tanto, al elaborarlas como se pueda no se llegará nunca a descubrir las leyes de la realidad. Son, al contrario, como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros y las enmascara tanto mejor cuanto más transparentes nos parezcan.

Esta ciencia no sólo tiene que resultar truncada sino que le falta materia de dónde poder alimentarse. Apenas existe desaparece, por decirlo así, y se transforma en arte. En efecto, estas nociones deben contener toda la esencia de lo real, puesto que se las confunde con la realidad misma. Desde ese momento parecen poseer todo lo necesario para ponernos en situación no sólo de comprender lo que es, sino de prescribir lo que debe ser y los medios para ejecutarlo. Porque lo bueno es lo conforme a la naturaleza de las cosas, lo contrario es malo, y los medios para alcanzar lo primero y huir de lo segundo proceden de la misma naturaleza. Si la obtenemos de golpe, el estudio de la realidad presente carece de interés práctico y, como dicho interés es la razón de ser de este estudio, en adelante éste carece de finalidad. La reflexión se ve así incitada a alejarse del objeto mismo de la ciencia, a saber, del presente y del pasado, para lanzarse de un sólo brinco hacia el porvenir. En vez de intentar comprender los hechos adquiridos y realizados, se dedica inmediatamente a realizar otros nuevos, más conformes a los fines perseguidos por los hombres. Cuando se cree saber en qué consiste la esencia de la materia, nos ponemos en seguida a buscar la piedra filosofal. Esta intrusión del arte en la ciencia, que impide que ésta se desarrolle, es además

facilitada por las circunstancias mismas que determinan el despertar de la reflexión científica: Porque, como sólo nace para satisfacer necesidades vitales, se encuentra naturalmente orientada hacia la práctica. Las necesidades que están llamadas a aliviar son siempre urgentes y por lo tanto la urgen para encontrar la solución: no reclaman explicaciones, sino remedios.

Este modo de proceder está tan de acuerdo con la tendencia natural de nuestro espíritu que se la encuentra incluso en el origen de las ciencias físicas. Ella es la que diferencia la alquimia de la química, y la astrología de la astronomía. Bacon caracteriza con ella el método que seguían los sabios de su tiempo y que él combate. Las nociones de las que acabamos de hablar son esas *nociones vulgares o prenociones*[1] que él señala en la base de todas las ciencias[2] en las que ocupan el lugar de los hechos.[3] Son esos *idola*, especie de fantasmas que nos desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que, sin embargo, tomamos por las cosas mismas. Y como ese medio imaginario no ofrece al espíritu ninguna resistencia, éste, que no se siente contenido por nada, se abandona a ambiciones sin límite y cree posible construir o más bien reconstruir el mundo sólo con sus fuerzas y a tenor de sus deseos.

Si esto ha sucedido en las ciencias naturales, con más razón habría de suceder en la sociología. Los hombres no han esperado el advenimiento de la ciencia social para hacerse ideas sobre el derecho, la

[1] *Novum organum*, I, 26.
[2] *Ibid.*, I, 17.
[3] *Ibid.*, I, 36.

moral, la familia, el Estado, la sociedad misma, porque no podían vivir sin ellas. Ahora bien, es sobre todo en la sociología donde estas prenociones, según la expresión de Bacon, están en situación de dominar los espíritus y sustituir las cosas. En efecto, las cosas sociales sólo son realizadas por los hombres; son un producto de la actividad humana. No parecen ser más que la puesta en obra de ideas, innatas o no, que llevamos en nosotros, la aplicación a las diversas circunstancias que acompañan las relaciones de los hombres entre sí. La organización de la familia, del contrato, de la represión, del Estado, de la sociedad, aparece así como un simple desarrollo de las ideas que tenemos sobre la sociedad, el Estado, la justicia, etc. Por consiguiente, esos hechos y sus análogos parecen no tener realidad más que en y por las ideas que son su germen y que se convierten entonces en la materia propia de la sociología.

Lo que acaba de acreditar esta manera de ver, es que el pormenor de la vida social desborda por todas partes a la conciencia, ésta no tiene de ella una percepción lo suficientemente fuerte para sentir su realidad. Como no tenemos entre nosotros lazos bastante sólidos ni bastante cercanos, todo esto nos hace fácilmente el efecto de no adherirse a nada y de flotar en el vacío como una materia medio irreal e indefinidamente plástica. Por eso tantos pensadores sólo han visto en los arreglos sociales combinaciones artificiales y más o menos arbitrarias. Pero si el pormenor, si las formas concretas y particulares se nos escapan, por lo menos nos representamos, de bulto y de manera más o menos aproximada, los aspectos más generales de la existencia colectiva y son precisa-

mente dichas representaciones esquemáticas y sumarias las que constituyen esas prenociones que utilizamos para los usos corrientes de la vida. Por lo tanto, no podemos pensar en poner en duda su existencia, puesto que la percibimos al mismo tiempo que la nuestra. No sólo están en nosotros, sino que, como somos producto de experiencias reiteradas, admiten la repetición y reciben del hábito resultante una especie de ascendiente y de autoridad. Sentimos que se nos resisten cuando pretendemos liberarnos de ellas. Pero no podemos no considerar como real lo que se opone a nosotros. Todo contribuye, pues, a hacernos ver la verdadera realidad social.

Y en efecto, hasta ahora, la sociología ha tratado más o menos exclusivamente no de cosas, sino de conceptos. Es cierto que Comte proclamó que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales. Y así, ha reconocido implícitamente su carácter de cosas: porque sólo hay cosas en la naturaleza. Pero cuando, saliendo de esas generalidades filosóficas, intenta aplicar su principio y deducir de él la ciencia que estaba ahí contenida, toma las ideas como objetos de estudio. En efecto, la materia principal de su sociología es el progreso de la humanidad en el tiempo. Parte de la idea de que hay una evolución continua del género humano que consiste en una realización siempre más completa de la naturaleza humana, y el problema que trata consiste en encontrar de nuevo el orden de dicha evolución. Ahora bien, suponiendo que esa evolución exista, su realidad sólo puede establecerse cuando la ciencia ya se ha elaborado; por lo tanto, sólo se puede constituir

en objeto mismo de la investigación si se plantea como una concepción del espíritu, no como una cosa. Y en efecto, se trata de una representación tan completamente subjetiva que, de hecho, ese progreso de la humanidad no existe. Lo que existe, lo único que se presenta a la observación, son sociedades particulares que nacen, se desarrollan, y mueren independientemente unas de otras. Si por lo menos las más recientes fueran una continuación de las que les precedieron, cada tipo superior podría ser considerado como la simple repetición del tipo inmediatamente inferior junto con algo más; por lo tanto, se las podría colocar una tras otra, por decirlo así, confundiendo a las que se encuentran en el mismo grado de desarrollo, y la serie formada de esta manera podría considerarse como representativa de la humanidad. Pero los hechos no se presentan con esa simplicidad extrema. Un pueblo que sustituye a otro no es simplemente una prolongación de este último con algunos caracteres nuevos; es otro, que tiene algunas propiedades de más, y otras de menos. Constituye una individualidad nueva y todas estas individualidades distintas, como son heterogéneas, no pueden fundirse en la misma serie continua, ni sobre todo en una serie única. Porque la sucesión de las sociedades no podría representarse mediante una línea geométrica; se asemeja más bien a un árbol cuyas ramas apuntan en sentidos divergentes. En resumen, Comte tomó por desarrollo histórico la noción que él tenía y que no difiere mucho de la que se hace el vulgo. En efecto, vista de lejos, la historia adquiere bastante bien ese aspecto simple y de serie. Sólo se advierten individuos que se suceden unos a otros y marchan

todos en la misma dirección porque tienen la misma naturaleza. Como, por otra parte, no se concibe que la evolución social pueda ser otra cosa que el desarrollo de alguna idea humana, parece muy natural definirla mediante la idea que de ella se hacen los hombres. Ahora bien, procediendo así no sólo permaneceremos en la ideología, sino que damos como objeto de la sociología un concepto que no tiene nada propiamente sociológico.

Spencer rechaza este concepto, pero para sustituirlo por otro que no está formado de otra manera. Convierte a las sociedades, no a la humanidad, en objetos de la ciencia; pero ofrece en seguida una definición de las primeras que desvanece la cosa de la que habla para colocar en su lugar la prenoción que tiene de ella. Plantea en efecto, como proposición evidente, que "una sociedad existe sólo cuando a la yuxtaposición se añade la cooperación", y que solamente así la unión de los individuos se convierte en una sociedad propiamente dicha.[4] Partiendo del principio según el cual la cooperación es la esencia de la vida social, distingue las sociedades en dos clases según la naturaleza de la cooperación que domina en ellas. "Hay una cooperación espontánea que se efectúa sin premeditación durante la prosecución de fines de carácter privado; y hay también una cooperación conscientemente instituida que supone fines de interés público, claramente reconocidos."[5] Da a las primeras el nombre de sociedades industriales, a las segundas el de sociedades militares, y puede decirse

[4] *Sociol.*, trad. francesa, III, 331-332.
[5] *Sociol.*, III, 332.

que esta distinción constituye la idea madre de su sociología.

Pero esta definición inicial enuncia como cosa lo que es sólo una visión del espíritu. Se presenta, en efecto, como la expresión de un hecho inmediatamente visible y que puede comprobarse por medio de la observación, puesto que queda formulada desde el nacimiento de la ciencia como un axioma. Y sin embargo, es imposible saber por una simple inspección si realmente la cooperación es el todo de la vida social. Dicha afirmación sólo es científicamente legítima si se ha empezado por pasar revista a todas las manifestaciones de la existencia colectiva y si se ha hecho ver que son todas diversas formas de la cooperación. Se trata pues de cierta manera de concebir la realidad social y que sustituye a dicha realidad.[6] Lo que queda así def~~inido no~~ es la sociedad sino la idea que Spencer se hace de ella. Y no siente ningún escrúpulo en proceder así, porque para él también la sociedad no es y no puede ser más que la realización de una idea, a saber, de esta idea misma de cooperación por la cual la define.[7] Sería fácil demostrar que en cada uno de los problemas particulares que aborda, su método sigue siendo el mismo. Y, aunque en apariencia proceda empíricamente, como utiliza los hechos acumulados en su sociología para ilustrar análisis de nociones, más que para describir y explicar cosas, parece que sólo están allí en calidad de argumentos. Realmente todo lo esencial de su doc-

[6] Concepción, por otra parte, controvertible. (Véase *División del trabajo social*, II, 2, § 4.)

[7] "Por lo tanto, la cooperación no podría existir sin sociedad, y ese es el objeto por el cual una sociedad existe." (*Principios de Sociol.;* III, 332.)

trina puede deducirse en forma inmediata de su definición de la sociedad y de las diferentes formas de cooperación. Porque si sólo podemos elegir entre una cooperación tiránicamente impuesta y una cooperación libre y espontánea, es evidente que esta última es el ideal hacia el cual la humanidad tiende y debe tender.

Estas nociones vulgares no se encuentran sólo en la base de la ciencia, sino que volvemos a hallarlas a cada instante en la trama de los razonamientos. En el estado actual de nuestros conocimientos, no sabemos con certeza qué cosas son el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo, el comunismo, etc.; por lo tanto, el método querría que nos prohibiéramos todo uso de estos conceptos, mientras no estén científicamente constituidos. Y sin embargo, las palabras que los expresan vuelven sin cesar en las discusiones de los sociólogos. Se emplean en forma corriente y con aplomo como si correspondieran a cosas bien conocidas y definidas, cuando sólo despiertan en nosotros nociones confusas, y mezclas poco claras de impresiones vagas, prejuicios y pasiones. Nos burlamos hoy de aquellos razonamientos singulares que los médicos de la Edad Media construían en torno a las nociones de caliente, frío, húmedo, seco, etc., y no nos damos cuenta de que seguimos aplicando ese mismo método al orden de fenómenos que las incluyen menos que cualquier otro, a causa de su extrema complejidad.

En las ramas especiales de la sociología, ese carácter ideológico está aún más acusado.

Y esto sucede sobre todo con la moral. En efecto, puede decirse que no existe un sólo sistema donde no

se la represente como el simple desarrollo de una idea inicial que la contendría entera en potencia. Esta idea, unos creen que el hombre la encuentra hecha dentro de sí desde su nacimiento; otros, al contrario, opinan que se forma más o menos lentamente en el curso de la historia. Pero, lo mismo para unos que para otros, para los empíricos como para los racionalistas, ella es todo lo verdaderamente real que hay en la moral. En cuanto al pormenor de las reglas jurídicas y morales, no tendrían existencia por sí mismas, y serían únicamente esta noción fundamental aplicada a las circunstancias particulares de la vida diversificada según los casos. Por consiguiente, el objeto de la moral no podría ser ese sistema de preceptos sin realidad, sino la idea de la cual brotan y de la que no son más que aplicaciones variadas. Así, todas las preguntas que se plantea generalmente la ética, se refieren, no a cosas, sino a ideas; lo que se trata de saber, es en qué consiste la idea de derecho, la idea de la moral, no cuál es la naturaleza de la moral y del derecho vistos en sí mismos. Los moralistas no han llegado aún a esta concepción tan simple según la cual, como nuestra representación de las cosas sensibles procede de las cosas mismas y las expresa con mayor o menor exactitud, nuestra representación de la moral viene del espectáculo mismo de las reglas que funcionan bajo nuestros ojos y las figura esquemáticamente; que, por lo tanto, son esas reglas y no la visión sumaria que tenemos de ellas, lo que constituye la materia de la ciencia, lo mismo que la física tiene por objeto a los cuerpos tal y como existen, y no la idea que de ella se hace el vulgo. Entonces resulta que se toma como base de la moral lo que única-

mente es la cima, a saber, la manera en que se prolonga en las conciencias individuales y resuena en ellas. Y este método no se aplica sólo en los problemas más generales de la ciencia, sino también en las cuestiones especiales. De las ideas esenciales que estudia al principio, el moralista pasa a las ideas secundarias de familia , patria, responsabilidad, caridad, justicia; pero su reflexión sigue aplicándose a ideas.

Lo mismo sucede con la economía política. Según Stuart Mill, esta ciencia tiene por objeto los hechos sociales que se producen principal o exclusivamente con miras a la adquisición de riquezas.[8] Pero, para que los hechos así definidos puedan ser asignados, como cosas, a la observación del sabio, sería preciso al menos indicar por qué signo es posible reconocer los que responden a esta condición. Ahora bien, cuando nace la ciencia, ni siquiera se está en situación de afirmar que dichos signos existen, y menos aún de saber cuáles son. En toda clase de investigaciones, sólo cuando la explicación de los hechos está bastante adelantada, es posible establecer que tienen un fin y cuál es. No existe ningún problema más complejo ni menos susceptible de ser resuelto de golpe. Por tanto, nada nos asegura por adelantado que exista una esfera de la actividad social en la que el deseo de riqueza desempeñe realmente ese papel preponderante. En consecuencia, la materia de la economía política, así comprendida, está hecha no de realidades que puedan señalarse con el dedo, sino de simples posibilidades, de puras concepciones del espíritu: a saber, de los hechos que el economista

[8] *Sistema de la lógica,* III.

concibe en relación con el fin considerado, y tal como él los concibe. Por ejemplo, ¿se propone estudiar lo que llama producción? De pronto, cree que puede enumerar los principales agentes con la ayuda de los cuales tiene lugar dicha producción y pasarles revista. Entonces es que no ha reconocido su existencia al obsevar de qué condiciones dependía la cosa que estudia; porque en ese caso hubiera empezado por exponer las experiencias de las que ha deducido dicha conclusión. Si al empezar la investigación se procede a dicha clasificación en pocas palabras, será porque la ha obtenido por un simple análisis lógico. Parte de la idea de producción: y al descomponerla advierte que implica lógicamente las ideas de fuerzas naturales, de trabajo, de instrumento o de capital y trata después de la misma manera estas ideas derivadas.[9]

La más fundamental de todas las teorías económicas, la del valor, está manifiestamente construida de acuerdo con este mismo método. Si el valor fuera estudiado como una realidad ha de serlo, se vería al economista indicar cómo se puede reconocer la cosa llamada con ese nombre, y clasificar después sus especies, buscar mediante inducciones metódicas en función de qué causas varían; comparar en fin esos diversos resultados para extraer de ellos una fórmula general. La teoría no puede pues aparecer más que cuando la ciencia ha sido llevada bastante lejos. En cambio, la solemos encontrar desde el principio. Y es que para elaborarla, el economista se contenta con

[9] Este carácter se deduce de las expresiones mismas empleadas por los economistas. Se habla sin cesar de ideas, de la idea de lo útil, de la idea de ahorro, de colocación, de gasto. (Véase Gide, *Principios de economía política*, libro III, cap. I § 1; cap. II, § 1; cap. III, § 1.).

concentrarse, con tomar conciencia de la idea que se hace del valor, es decir, de un objeto susceptible de intercambiarse; advierte que implica la idea de lo útil, la de lo raro, etcétera, y con esos productos de su análisis construye su definición. Sin duda, la confirma con algunos ejemplos. Pero cuando se piensa en los hechos innumerables de los cuales debe rendir cuenta semejante teoría, ¿cómo prestar el menor valor demostrativo a los hechos, necesariamente muy raros, que son así citados al azar de la sugestión?

También, lo mismo en la economía política que en la moral, la parte que desempeña la investigación científica es muy restringida y la del arte es preponderante. En moral, la parte teórica se reduce a algunas discusiones sobre la idea del deber, del bien y del derecho. Pero estas especulaciones abstractas no constituyen, hablando con exactitud, una ciencia, puesto que tienen por objeto determinar no lo que es de hecho la regla suprema de la moralidad, sino lo que debe ser. Igualmente, lo que ocupa mayor lugar en las investigaciones de los economistas, es la cuestión de saber, por ejemplo, si la sociedad *debe ser* organizada de acuerdo con las concepciones de los individualistas o las de los socialistas; *si es mejor* que el Estado intervenga en las relaciones industriales y comerciales o las abandone por completo a la iniciativa privada; si el sistema monetario *debe ser* el monometalismo o el bimetalismo, etc., etc. Las leyes propiamente dichas son pocas: incluso las que acostumbramos llamar así no merecen generalmente esta denominación, pues no son más que máximas de acción, preceptos prácticos disfrazados. Tenemos, por ejemplo, la famosa ley de la oferta y la demanda.

Nunca se ha establecido inductivamente, como expresión de la realidad económica. Jamás ninguna experiencia, ninguna comparación metódica ha sido instituida para establecer que, *de hecho,* las relaciones económicas proceden de acuerdo con esta ley. Lo único que se ha podido hacer y todo lo que se ha hecho es demostrar dialécticamente que los individuos deben proceder así, si entienden bien sus intereses; que cualquier otro modo de proceder los perjudicaría e implicaría, de parte de los que se prestaran a ello, una verdadera aberración lógica. Es lógico que las industrias más productivas sean las más aceptadas; que los detentores de los productos más solicitados y más raros los vendan a más alto precio. Pero esta necesidad lógica no se parece en nada a las que presentan las verdaderas leyes de la naturaleza. Éstas expresan las relaciones según las cuales los hechos se encadenan realmente, no la manera en que es conveniente que se encadenen

Lo que decimos de esta ley puede repetirse a propósito de todas las leyes que la escuela económica ortodoxa califica de naturales y que, por otra parte, no son más que casos particulares de la que precede. Son naturales, si se quiere, en el sentido en que se enuncian los medios que es natural o puede parecer natural aplicar para llegar al fin supuesto; pero no deben recibir ese nombre, si por la ley natural se entiende todo modo de ser de la naturaleza inductivamente comprobado. En resumen, sólo se trata de consejos de prudencia práctica y, si se los ha presentado más o menos especiosamente como la expresión misma de la realidad, es porque con razón o sin ella se ha creído poder suponer que dichos consejos eran efectiva-

mente seguidos por la generalidad de los hombres y en la generalidad de los casos.

Y, sin embargo, los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas. Para demostrar esta proposición, no es necesario filosofar sobre su naturaleza ni discutir las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta comprobar que son el único *datum* ofrecido al sociólogo. En efecto, es *cosa* todo lo que está dado, todo lo que se ofrece o, más bien, se impone a la observación. Tratar a los fenómenos como cosas, es tratarlos en calidad de *data* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan indiscutiblemente ese carácter. Lo que se nos da no es la idea que los hombres se hacen del valor, porque ésta es inaccesible; se trata de los valores que se intercambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es tal o cual concepción del ideal moral; es el conjunto de las reglas que determinan efectivamente el comportamiento. No es la idea de lo útil o de la riqueza, son todos los pormenores de la organización económica. Es posible que la vida social no sea más que el desarrollo de ciertas nociones; pero, suponiendo que así sea, dichas nociones no son dadas inmediatamente. No se las puede alcanzar en forma directa, sino únicamente a través de la realidad fenoménica que las expresa. No sabemos *a priori* qué ideas se encuentran en el origen de las diversas corrientes entre las cuales se reparte la vida social, ni si esas ideas existen; sólo después de haberlas seguido hasta sus fuentes sabremos de dónde proceden.

Por lo tanto, debemos considerar los fenómenos

sociales en sí mismos, desprendidos de los sujetos conscientes que se los representan; es preciso estudiarlos desde fuera como cosas exteriores, porque así se nos presentan. Si esta externalidad es sólo aparente, la ilusión se desvanecerá a medida que la ciencia avance y, por decirlo así, veremos que lo de fuera se vuelve hacia adentro. Pero la solución no puede ser prejuzgada y, aunque finalmente no tendrían todos los caracteres intrínsecos de la cosa, primero hay que tratarlos como si los tuvieran. Esta regla se aplica pues a la realidad social entera, sin que haya lugar para ninguna excepción. Hasta los fenómenos que más parecen consistir en arreglos artificiales deben ser considerados desde ese punto de vista. *El carácter convencional de una práctica o de una institución no debe presumirse nunca.* Por lo demás, si se nos permite invocar nuestra experiencia personal, creemos poder asegurar que, al proceder de esta manera, se tendrá a menudo la satisfacción de ver que los hechos más arbitrarios en apariencia presentan después al observador atento, rasgos de constancia y de regularidad, síntomas de su objetividad.

Además, y de manera general, lo que se ha dicho anteriormente sobre los rasgos distintivos del hecho social basta para tranquilizarnos respecto a la naturaleza de esa objetividad y para demostrar que no es ilusoria. En efecto, una cosa se reconoce principalmente por el signo de que no puede ser modificada por un simple decreto de la voluntad. Y no porque sea refractaria a toda modificación. Pero para producir un cambio en ella, no basta quererlo, hay que hacer un esfuerzo más o menos laborioso, debido a la resistencia que nos opone y que, por otro lado, no

siempre puede ser vencida. Ahora bien, ya hemos visto que los hechos sociales tienen esta propiedad. En vez de ser un producto de nuestra voluntad, la determinan desde fuera; son como moldes en los cuales nos vemos obligados a verter nuestros actos. Incluso con frecuencia esta necesidad es tan grande que no podemos eludirla. Pero aun cuando logremos triunfar, la oposición que encontramos basta para advertirnos que estamos en presencia de algo que no depende de nosotros. Por consiguiente, al considerar los fenómenos sociales como cosas, no haremos más que conformarnos a su naturaleza.

En definitiva, la reforma que se trata de introducir en sociología es idéntica en todos sus puntos a la que ha transformado la psicología durante los últimos treinta años. Lo mismo que Comte y Spencer declaran que los hechos sociales son hechos naturales, sin tratarlos, no obstante, como cosas, las distintas escuelas empíricas habían reconocido desde hacía mucho tiempo el carácter natural de los fenómenos psicológicos y sin embargo continuaban aplicándoles un método puramente ideológico. En efecto, los empiristas no menos que sus adversarios procedían exclusivamente por introspección. Pero los hechos que observamos sólo en nosotros mismos son demasiado raros, demasiado huidizos, demasiado maleables para poder imponerse a las nociones correspondientes que la costumbre ha fijado en nosotros y darles una ley. Cuando estas últimas no están sometidas a otro control, nada les sirve de contrapeso; en consecuencia, ocupan el lugar de los hechos y constituyen la materia de la ciencia. Por eso, ni Locke ni Condillac consideraron los fenómenos psíquicos objetiva-

mente. No estudiaron la sensación, sino cierta idea de la sensación. Por esto, aunque en ciertos aspectos hayan preparado el advenimiento de la psicología científica, ésta sólo ha nacido de verdad mucho más tarde, cuando se llegó por fin a la concepción de que los estados de la conciencia pueden y deben ser considerados desde fuera, y no desde el punto de vista de la conciencia que los experimenta. Esta es la gran revolución que se ha realizado en este género de estudios. Todos los procedimientos particulares, todos los métodos nuevos que han enriquecido esta ciencia, no son más que medios diversos para realizar de modo más completo esta idea fundamental. A la sociología le falta efectuar este mismo progreso. Es preciso que supere la fase subjetiva, de la que no ha pasado aún, y que llegue a la fase objetiva.

Este tránsito es menos difícil de efectuar que en psicología. En efecto, los hechos psíquicos son naturalmente considerados como estados del sujeto, del cual ni siquiera parecen separables. Interiores por definición, nos parece que no pueden tratarse como exteriores más que violentando su naturaleza. Hace falta no sólo un esfuerzo de abstracción sino todo un conjunto de procedimientos y artificios para llegar a considerarlos bajo ese aspecto. En cambio, los hechos sociales contienen en forma mucho más natural e inmediata todos los caracteres de la cosa. El derecho existe en los códigos, los movimientos de la vida cotidiana se inscriben en las cifras de la estadística, en los monumentos históricos, las modas en la indumentaria, los gustos en las obras de arte. En virtud de su naturaleza misma tienden a constituirse fuera de las conciencias individuales, puesto que las domi-

nan. Para verlas bajo su aspecto de cosas, no es pues necesario torturarlas ingeniosamente. Desde ese punto de vista, la sociología posee una seria ventaja sobre la psicología, que no ha sido advertida hasta aquí y cuyo desarrollo debe precipitarse. Los hechos son quizá más difíciles de interpretar porque son más complejos, pero resulta más fácil alcanzarlos. En cambio, la psicología no sólo tiene dificultad para elaborarlos, sino también para captarlos. Por lo tanto, se puede creer que desde el día en que este principio del método sociológico sea reconocido y practicado unánimemente, la sociología progresará con una rapidez que la lentitud actual de su desarrollo no permite suponer, y superará incluso el adelanto que la psicología debe únicamente a su mayoría de edad histórica.[10]

II

Pero la experiencia de nuestros antecesores nos ha demostrado que para consolidar la realización práctica de la verdad que acaba de establecerse no basta una demostración teórica ni siquiera penetrándose de ella. El espíritu está tan naturalmente inclinado a desconocerla que se volverá a caer en forma inevitable en los antiguos yerros si no se somete a una disciplina rigurosa, cuyas reglas principales, corolarios de la anterior, vamos a formular.

[10] Es cierto que la mayor complejidad de los hechos sociales hace que su ciencia sea más difícil. Pero, en compensación, precisamente porque la sociología es la recién llegada, tiene la posibilidad de aprovechar los progresos realizados por las ciencias inferiores y de aprender en su escuela. Esta utilización de las experiencias realizadas no dejará de acelerar su desarrollo.

1. El primero de estos corolarios es que *hay que alejar sistemáticamente todas las prenociones.* No es necesaria una demostración especial de esta regla, pues se deduce de todo lo que hemos dicho antes. Por otra parte, constituye la base de todo método científico. La duda metódica de Descartes no es, en el fondo, más que una aplicación de ella. Si, en el momento de fundar la ciencia, Descartes se impone como ley la puesta en duda de todas las ideas que ha recibido anteriormente, es porque no quiere emplear más que conceptos científicamente elaborados, es decir, construidos de acuerdo con el método que instituye; todos los que ha recibido de otro origen deben ser rechazados por lo menos provisionalmente. Ya hemos visto que la teoría de los ídolos en Bacon no tiene otro sentido. Las dos grandes doctrinas que se han opuesto con tanta frecuencia una a otra están de acuerdo en ese punto esencial. Es preciso pues que el sociólogo, en el momento en que determina el objeto de sus investigaciones, o bien en el curso de dichas demostraciones, se prohiba resueltamente el empleo de los conceptos formados fuera de la ciencia para satisfacer necesidades que no tienen nada de científicas. Tiene que liberarse de las falsas evidencias que dominan el espíritu del vulgo; que sacuda de una vez por todas el yugo de las categorías empíricas que una larga costumbre acaba a menudo por volver tiránicas. Por lo menos, si alguna vez la necesidad le obliga a recurrir a ellas, que lo haga teniendo conciencia de su escaso valor, a fin de no hacerles desempeñar en la doctrina un papel del que no son dignas.

Lo que hace particularmente difícil esta liberación en la sociología es que el sentimiento reclama a

menudo su parte. En efecto, nos apasionamos por nuestras creencias políticas y religiosas, por nuestras prácticas morales, mucho más que por las cosas del mundo físico; después, este carácter pasional se comunica a la manera en que concebimos y nos explicamos las primeras. Las ideas que nos hacemos nos dominan, lo mismo que sus objetos, y adquieren así tal autoridad que no soportan la contradicción. Toda opinión que las estorba es tratada como enemiga. ¿No está de acuerdo una proposición con la idea que nos hacemos del patriotismo, o de la dignidad individual? La rechazamos sean cuales fueren las pruebas en las que se funda. No podemos admitir que sea verdadera; se le opone una negativa categórica, y la pasión, para justificarse, no tiene dificultad en sugerir razones que nos parecen fácilmente decisivas. Estas nociones pueden tener incluso tanto prestigio que ni siquiera toleran el examen científico. El solo hecho de someterlas a un análisis frío y seco, así como a los fenómenos que expresan, repugna a ciertos espíritus. Quien se propone estudiar la moral desde fuera y como una realidad exterior, se antoja a estos escrupulosos como alguien carente de sentido moral, como el viviseccionista se presenta ante el vulgo como despojado de la sensibilidad común. Lejos de admitir que estos sentimientos competen a la ciencia, se cree que hay que dirigirse a ellos para elaborar la ciencia de las cosas con las cuales se relacionan. Un elocuente historiador de las religiones escribe: "¡Maldito sea el sabio que se aproxima a las cosas de Dios sin tener en el fondo de su conciencia, en la última capa indestructible de su ser, allí donde duerme el alma de los antepasados, un santuario

desconocido del que se eleva por instantes un aroma de incienso, un verso de un salmo, un grito doloroso o triunfal que de niño lanzó al cielo tras sus hermanos y que lo vuelve a poner en súbita comunión con los profetas de antaño!"[11]

No nos alzaremos nunca con demasiada fuerza contra esta doctrina mística que —como todo misticismo— no es en el fondo más que un empirismo disfrazado, negador de toda ciencia. Los sentimientos que tienen como objeto las cosas sociales no poseen privilegios sobre los otros, porque no tienen un origen distinto. También ellos están formados históricamente; son un producto de la experiencia humana, pero de una experiencia confusa y desorganizada. No se deben a yo no sé qué anticipación trascendental de la realidad, sino al resultante de toda clase de impresiones y emociones acumuladas sin orden, al azar de las circunstancias, sin interpretación metódica. En vez de aportarnos claridades superiores a las claridades racionales, están hechos exclusivamente de estados de ánimo fuertes, es verdad, pero turbios. Concederles semejante preponderancia, es prestar a las facultades inferiores de la inteligencia supremacía sobre las más elevadas, es condenarse a una logomaquia más o menos oratoria. Una ciencia elaborada en esta forma no puede satisfacer más que a los espíritus que prefieren pensar con su sensibilidad más que con su entendimiento, que prefieren las síntesis inmediatas y confusas de la sensación a los análisis pacientes y luminosos de la razón. El sentimiento es objeto de la ciencia, pero no el criterio de la verdad científica. Por otra parte, no

[11] J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israel*, p. 9.

hay ciencia que no haya encontrado en sus principios resistencias análogas. Hubo un tiempo en que los sentimientos relativos a las cosas del mundo físico, que tenían ellos mismos un carácter religioso o moral, se oponían con no menos fuerza al establecimiento de las ciencias físicas. Por lo tanto, podemos creer que, perseguido de ciencia en ciencia, este prejuicio acabará por desaparecer de la sociología misma, su último reducto, para dejar el terreno libre al sabio científico.

2. Pero la regla anterior es totalmente negativa. Enseña al sociólogo a escapar del imperio de las nociones vulgares, para hacerle volver su atención hacia los hechos; pero no dice de qué manera debe captar estos últimos para estudiarlos objetivamente.

Toda investigación científica se concentra en un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. La primera gestión del sociólogo debe ser la de definir las cosas de las que trata, a fin de que se sepa y de que él sepa bien a qué se refiere. Es la condición primera y más indispensable de toda prueba y de toda verificación; en efecto, una teoría sólo puede ser controlada si se saben reconocer los hechos de los que debe dar cuenta. Además, puesto que esta definición inicial constituye el objeto mismo de la ciencia, éste será una cosa o no según la forma en que se haga la definición.

Para que sea objetiva, es evidente que debe expresar los fenómenos en función, no de una idea del espíritu, sino de propiedades que le son inherentes. Es preciso que las caracterice por un elemento integrante de su naturaleza, no por su conformidad con

una noción más o menos ideal. Ahora bien, en el momento en que se inicia la investigación, cuando los hechos no han sido sometidos todavía a ninguna elaboración, los únicos caracteres que pueden ser descubiertos son aquellos lo bastante exteriores para ser inmediatamente visibles. Los que están situados a un nivel más profundo son, sin duda, más esenciales; su valor explicativo es más alto, pero son desconocidos en esta fase de la ciencia y no pueden ser anticipados más cuando se sustituye la realidad por alguna concepción del espíritu. Por tanto, es entre los primeros donde debe buscarse la materia de esta definición fundamental. Por otra parte, está claro que esta definición debe comprender, sin excepción ni distinción, todos los fenómenos que presentan igualmente esos mismos caracteres; porque no tenemos ningún motivo, ningún medio, para escoger entre ellos. Estas propiedades son entonces todo lo que sabemos de la realidad; por consiguiente deben determinar en forma soberana cómo se deben agrupar los hechos. No poseemos ningún otro criterio que pueda suspender aunque sea parcialmente los efectos del anterior. De aquí deducimos la regla siguiente: *no tomar nunca como objeto de las investigaciones más que un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertas características exteriores que les son comunes, e incluir en la misma investigación todos los que responden a dicha definición.* Por ejemplo, comprobamos la existencia de un cierto número de actos de los cuales todos presentan ese carácter exterior que, una vez realizados, determina por parte de la sociedad esta reacción particular que se llama sanción. Hacemos de él un grupo *sui generis*

al cual imponemos una rúbrica común; llamamos crimen todo acto castigado y hacemos del crimen así definido el objeto de una ciencia especial, la criminología. Igualmente, observamos en el interior de todas las sociedades conocidas la existencia de una sociedad parcial, reconocible por el signo exterior de que está constituida por individuos consanguíneos, en su mayoría, y unidos después por lazos jurídicos. Reunimos los hechos que se relacionan con ello en un grupo particular, al cual damos un nombre particular: son los fenómenos de la vida doméstica. Llamamos familia a todo conglomerado de ese género y convertimos a la familia así definida en objeto de una investigación especial que no ha recibido aún denominación determinada en la terminología sociológica. Cuando pasemos, más tarde, de la familia en general a los diferentes tipos familiares se aplicará la misma regla. Cuando se aborde, por ejemplo, el estudio del clan o de la familia matriarcal, o de la familia patriarcal, se empezará por definirla de acuerdo con el mismo método. El objeto de cada problema, general o particular, debe ser constituido según el mismo principio.

Procediendo de esta manera, el sociólogo desde su primera gestión está en contacto con la realidad. En efecto, la manera en que clasifica los hechos no depende de él, de la tendencia particular de su espíritu, sino de la naturaleza de las cosas. El signo que las hace pertenecer a tal o cual categoría puede ser mostrado a todo el mundo, reconocido por todos, y las afirmaciones de un observador pueden ser controladas por los otros. Es cierto que la noción así constituida no encaja siempre, ni siquiera generalmente

con la noción común. Por ejemplo, es evidente que para el sentido común los actos de libre pensamiento o las faltas contra la etiqueta, tan regular y severamente castigados en una multitud de sociedades, no son delitos, ni siquiera en relación con esas sociedades. Igualmente, un clan no es una familia en la acepción usual de la palabra. Pero no importa, porque no se trata simplemente de descubrir un medio que nos permita volver a encontrar con bastante seguridad los hechos a los cuales se aplican las palabras de la lengua corriente y las ideas que traducen. Lo que hace falta es constituir en todas sus piezas conceptos nuevos, adecuados a las necesidades de la ciencia y expresados con ayuda de una terminología especial. No se trata, claro, que el concepto vulgar sea inútil para el sabio; sirve de indicador. Por medio de él somos informados de que existe en algún lugar un conjunto de fenómenos reunidos bajo una misma apelación y que, por lo tanto, es verosímil que tengan caracteres comunes; incluso, como siempre ha tenido algún contacto con los fenómenos, nos indica a veces, pero de manera general, en qué dirección deben hacerse las investigaciones. Pero, como está constituido de manera burda, es natural que coincida exactamente con el concepto científico, instituido a su propósito.[12]

[12] En la práctica, siempre se parte del concepto vulgar y de la palabra vulgar. Se busca si, entre las cosas que connota confusamente esa palabra,las hay que presentan caracteres exteriores comunes. Si las hay y si el concepto formado por la agrupación de los hechos aproximados de esta manera coinciden, si no totalmente (lo cual es raro), por lo menos en su mayor parte, con el concepto vulgar, podemos seguir designando al primero con la misma palabra que al segundo y conservar en la ciencia la expresión empleada en el lenguaje corriente. Pero si la desviación es demasiado considerable, si la noción común confunde una pluralidad de nociones distintas, se impone la creación de términos especiales.

Por muy evidente e importante que sea esta regla, apenas se cumple en sociología. Precisamente porque en ella se trata de cosas de las que hablamos todo el tiempo, como la familia, la propiedad, el crimen, etc., al sociólogo le parece muy a menudo inútil hacer de estas cosas una defínción previa y rigurosa. Estamos tan acostumbrados a usar estas palabras en el curso de las conversaciones, que parece inútil precisar el sentido en el cual las tomamos. Nos referimos simplemente a la noción común. Y ésta es con mucha frecuencia ambigua. Dicha ambigüedad hace que se reúnan bajo el mismo nombre y en la misma explicación cosas en realidad muy diferentes. De ahí proceden confusiones inextricables. Así, existen dos clases de uniones monogámicas: unas son de hecho y otras de derecho. En las primeras, el marido no tiene más que una sola mujer aunque jurídicamente pueda tener varias; en las segundas le está legalmente prohibido ser polígamo. La monogamia de hecho se encuentra entre varias especies animales y en ciertas sociedades inferiores, no en estado esporádico, sino con la misma generalización que si fuera impuesta por la ley. Cuando la población se encuentra dispersa en una vasta superficie la trama social es muy floja y, por consiguiente, los individuos viven aislados unos de otros. Entonces cada hombre busca naturalmente procurarse una mujer y una sola, porque en ese estado de aislamiento le es difícil tener varias. Al contrario, la monogamia obligatoria sólo se observa en las sociedades más elevadas. Estas dos clases de sociedad conyugal tienen pues un significado muy diferente y sin embargo se definen con la misma palabra; porque decimos por lo general de ciertos

animales que son monógamos, aunque no haya entre ellos nada semejante a una obligación jurídica. Ahora bien, Spencer, al abordar el estudio del matrimonio, emplea la palabra monogamia sin definirla, con su sentido usual y equívoco. De ahí resulta que le parezca que la evolución del matrimonio presenta una anomalía incomprensible, porque cree observar la forma superior de la unión sexual desde las primeras fases del desarrollo histórico, mientras tiende más bien a desaparecer en el periodo intermedio para reaparecer más tarde. Concluye que no existe una relación regular entre el progreso social en general y el adelanto progresivo hacia un tipo perfecto de vida familiar. Una definición oportuna hubiera evitado este error.[13]

En otros casos se pone mucho cuidado al definir el objeto de la investigación; pero en vez de incluir en la definición y agrupar bajo la misma rúbrica todos los fenómenos que poseen las mismas propiedades exteriores, se hace una selección. Se eligen algunos, una especie de *élite* que se considera como la única con derecho a presentar esos caracteres. En cuanto a los otros, se supone que han usurpado esos signos distintivos y no se les tiene en cuenta. Pero es fácil prever que de esta manera sólo se puede obtener una noción subjetiva y truncada. Esta eliminación, en efecto, sólo puede ser hecha de acuerdo con una idea preconcebida, porque desde los comienzos de la ciencia, ninguna investigación ha podido todavía establecer la realidad de esta usurpación, suponiendo que sea

[13] Esta misma ausencia de definición ha hecho decir a veces que la democracia se encontraba igualmente al comienzo y al final de la historia. La verdad es que la democracia primitiva y la de hoy difieren mucho una de otra.

posible. Los fenómenos escogidos sólo pueden haberse retenido porque eran en mayor grado que los otros, conformes a la concepción ideal que nos hacíamos de esa clase de realidad. Por ejemplo, Garofalo en el comienzo de su *Criminología* demuestra muy bien que el punto de partida de esta ciencia debe ser "la noción sociológica del crimen".[14]

Pero para constituir esta noción, él no compara indistintamente todos los actos que, en los diferentes tipos sociales, han sido reprimidos con castigos habituales, sino solamente algunos, los que ofenden la parte central e inmutable del sentido moral. En cuanto a los sentimientos morales que han desaparecido durante la evolución, no le parece que estuvieran fundados en la naturaleza de las cosas, ya que no lograron mantenerse; por consiguiente, cree que los actos calificados de criminales porque violaban esos sentimientos deben esta denominación a circunstancias accidentales y más o menos patológicas. Pero procede a esta eliminación en virtud de una concepción de la moralidad absolutamente personal. Parte de la idea de que la evolución moral, tomada en su fuente misma o en sus proximidades, arrastra toda clase de escorias y de impurezas que elimina después progresivamente, y que sólo hoy día ha conseguido liberarse de todos los elementos adventicios que enturbiaban en los comienzos su curso. Pero este principio no es ni un axioma evidente ni una verdad demostrada; no es más que una hipótesis sin justificación. Las partes variables del sentido moral no están menos fundadas en la naturaleza de las cosas que las partes inmuta-

[14] *Criminologie*, p. 2.

bles; las variaciones por las que han pasado las primeras manifiestan sólo que las cosas mismas han variado. En zoología, las formas especiales de las especies inferiores no son consideradas menos naturales que las que se repiten en todos los grados de la escala animal. Igualmente, los actos calificados de delitos por las sociedades primitivas, y que han perdido esa calificación, son realmente criminales en relación con dichas sociedades, lo mismo que los que seguimos reprimiendo hoy. Los primeros corresponden a las condiciones mutables de la vida social, los segundos a las condiciones constantes; pero los unos no son artificiales que los otros.

Hay más: aunque estos actos hubieran revestido indebidamente el carácter criminólogico, no deberían estar radicalmente separados de los otros; porque las formas mórbidas de un fenómeno no son de una naturaleza distinta que las formas normales y, por consiguiente, es necesario observar tanto las primeras como las segundas para determinar su naturaleza. La enfermedad no se opone a la salud; son dos variedades del mismo género que se iluminan mutuamente. Es una regla reconocida y practicada hace mucho tiempo tanto en la biología como en la psicología, y que el sociólogo debe también respetar. A menos de admitir que un mismo fenómeno pueda deberse a veces a una causa y a veces a otra, es decir, siempre que no se niegue el principio de la causalidad, las causas que imprimen en un acto, pero de manera anormal, el signo distintivo del crimen no podrían diferir de las que producen normalmente el mismo efecto; sólo se distinguen en grado o porque no actúan en el mismo conjunto de circunstancias.

El delito anormal es pues, todavía, un delito y debe, por lo tanto, entrar en la definición general. Entonces ¿qué sucede? Es que Garofalo toma por género lo que solamente es la especie, o incluso una simple variedad. Los hechos a los cuales se aplica su fórmula de la criminalidad no representan más que una minoría ínfima y en ella debería incluirse su fórmula misma, porque no conviene a los delitos religiosos, ni a las faltas contra la etiqueta, el rito, la tradición, etc.; que aunque ya desaparecieron de nuestros códigos modernos, llenan en cambio casi todo el derecho penal de las sociedades anteriores.

Esta misma falta de método hace que algunos observadores nieguen a los salvajes toda clase de moralidad.[15] Parten de la idea de que nuestra moral es la moral, pero es obvio que los pueblos primitivos la desconocen o sólo existe entre ellos en estado rudimentario. Esta definición es arbitraria. Si aplicamos nuestra regla todo cambia. Para decidir si un precepto es moral o no debemos examinar si presenta o no el signo externo de la moralidad; este signo consiste en una sanción represiva difusa, es decir, en una censura de la opinión pública que venga toda violación del precepto. Cuando estemos en presencia de un hecho que muestre este carácter, no tendremos derecho a negarle el calificativo de moral; porque es la prueba de que comparte la misma naturaleza de los otros hechos morales. Ahora bien, las reglas de este género no sólo se encuentran en las sociedades inferiores sino que son en ellas más numerosas que entre

[15] Véase. Lubbock, *los orígenes de la civilización*, cap. VIII. En forma más general aún se dice, con menos falsedad, que las religiones antiguas son amorales o inmorales. La verdad es que tienen su moral propia.

las sociedades civilizadas. Una multitud de actos que actualmente se dejan a la libre apreciación de los individuos, se imponen entonces obligatoriamente. Vemos a qué errores se nos arrastra cuando no se define, o se define mal.

Pero, se nos dirá ¿definir los fenómenos por sus características aparentes no es atribuir a las propiedades superficiales una especie de predominio sobre los atributos fundamentales? ¿No es mediante una verdadera inversión del orden lógico, apoyar las cosas sobre sus cimas, y no sobre sus bases? Así, cuando definimos el delito por el castigo, nos exponemos casi inevitablemente a que nos acusen de querer derivar el primero del segundo o, según una frase bien conocida, de ver en el cadalso la fuente de la vergüenza, no en el acto expiado. Pero el reproche se apoya sobre una conclusión. Puesto que la definición cuya regla acabamos de dar se sitúa en los principios de la ciencia, no puede tener por objeto expresar la esencia de la realidad; debe solamente ponernos en situación de llegar a ella ulteriormente. Su única función consiste en ponernos en contacto con las cosas y, como éstas no pueden ser alcanzadas por el espíritu más que desde fuera, las expresa desde ahí. Pero no las explica; proporciona solamente el primer punto de apoyo necesario para nuestras explicaciones. No es el castigo lo que hace el delito, sino que se revela por él exteriormente y es de él, por consiguiente, de donde hay que partir si queremos llegar a comprenderlo.

Esta objeción sólo sería fundada si estos caracteres exteriores fueran al mismo tiempo accidentales, es decir, si no estuvieran enlazados con las propiedades

fundamentales. En efecto, en estas condiciones la ciencia después de haberlos señalado no tendría manera alguna de ir más lejos; no podría descender más bajo en la realidad, puesto que no habría ninguna relación entre la superficie y el fondo. Pero, a menos que el principio de causalidad no sea una palabra vana, cuando unos caracteres determinados se vuelven a encontrar idénticamente y sin excepción alguna en todos los fenómenos de cierto orden, podemos estar seguros de que pertenecen íntimamente a la naturaleza de estos últimos y que son solidarios de ellos. Si un grupo determinado de actos presenta también la particularidad de que le corresponde una sanción penal, es porque existe un lazo íntimo entre el castigo y los atributos constitutivos de dichos actos.

Por consiguiente, estas propiedades, por muy superficiales que sean, con tal de que hayan sido observadas metódicamente, muestran bien al científico la vía que debe seguir para penetrar más al fondo de las cosas; son el eslabón primero e indispensable de la cadena que la ciencia desenrollará después en el curso de sus explicaciones.

Como el exterior de las cosas se nos ofrece por medio de la sensación, podemos decir, en resumen: para ser objetiva, la ciencia debe partir, no de conceptos formados sin ella, sino de la sensación. Debe tomar directamente de los datos sensibles los elementos de sus definiciones iniciales. Y, en efecto, basta representarse en qué consiste la obra de la ciencia, para comprender que no puede proceder de otro modo. Necesita conceptos que expresen en forma adecuada las cosas tal como son, no tal como resulta útil conce-

birlas en la práctica. Pero los que se han constituido fuera de su acto no responden a esta condición. Es preciso pues que cree otros nuevos y, para ello, que, apartando las ideas comunes y las palabras que las expresan, se vuelvan a la sensación, materia prima y necesaria de todos los conceptos. De la sensación se desprenden todas las ideas generales, verdaderas o falsas, científicas o no. El punto de partida de la ciencia o conocimiento especulativo no podía ser otro que el del conocimiento vulgar o práctico. Es sólo más allá, en forma en que esta materia común es elaborada después, cuando empiezan las divergencias.

3. Pero la sensación es fácilmente subjetiva. Por eso en las ciencias naturales la regla exige que se aparten los datos sensibles que pueden ser demasiado personales en el observador, para retener exclusivamente los que presentan un grado suficiente de objetividad. Así, el físico sustituye las impresiones vagas que producen la temperatura o la electricidad por la representación visual de las oscilaciones del termómetro o del electrómetro. El sociólogo debe tomar las mismas precauciones. Los caracteres exteriores en función de los cuales define el objeto de sus investigaciones deben ser lo más objetivos posible.

Podemos plantear en principio que los hechos sociales son tanto más susceptibles de ser objetivamente representados cuanto estén más completamente desprendidos de los hechos individuales que los manifiestan.

En efecto, una sensación es más objetiva cuanto más fijo es el objeto con el cual se relaciona; porque

la condición de todo objeto es la existencia de un punto de apoyo, constante e idéntico, con el cual la representación pueda relacionarse y que le permita eliminar todo lo variable, partiendo de lo subjetivo. Si los únicos puntos de referencia dados son variables, si son perpetuamente diversos respecto a sí mismos, falta una medida común y no nos queda otro modo de distinguir en nuestras impresiones lo que depende del exterior y lo que procede de nosotros. Pero la vida social, mientras no llegue a aislarse de los sucesos particulares que la encarnan para constituirse aparte, tiene justamente esta propiedad porque, como dichos sucesos no tienen la misma fisonomía de una ocasión a otra, de un instante a otro, y la vida es inseparable de ellos, le comunica su movilidad. Consiste entonces en corrientes libres siempre en vía de transformación y que la mirada del observador no consigue fijar. Es decir, que ese aspecto no le sirve al científico para abordar el estudio de la realidad social. Pero sabemos que presenta la particularidad de que, sin cesar de ser ella misma, puede ser susceptible de cristalizarse. Fuera de los actos individuales que suscitan, los hábitos colectivos se manifiestan bajo formas definidas, reglas jurídicas, morales, dichos populares, hechos de estructura social, etc. Como estas formas existen de una manera permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que se hacen de ellas, constituyen un objeto fijo, una norma constante, siempre al alcance del observador y que no deja lugar a las impresiones subjetivas y a las observaciones personales. Una regla del derecho es lo que es y no existen dos maneras de percibirla. Puesto que, por otro lado, estas prácticas son única-

mente vida social consolidada, es legítimo, salvo indicaciones contrarias,[16] estudiar éstas a través de aquéllas.

Por lo tanto, cuando el sociólogo se propone explorar un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse por considerarlos bajo un aspecto en el que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales.

En virtud de este principio hemos estudiado la solidaridad social, sus diversas formas y su evolución a través del sistema de reglas jurídicas que las expresan.[17] Igualmente, si se trata de distinguir y clasificar los diferentes tipos de familias de acuerdo con las descripciones literarias que nos dan los viajeros y, a veces, los historiadores, nos exponemos a confundir las especies más diferentes y a aproximar los tipos más alejados. Si por el contrario se toma por base de esta clasificación la constitución jurídica de la familia y, más especialemente, el derecho de sucesión, se tendrá un criterio objetivo que, sin ser infalible, evitará muchos errores.[18] ¿Queremos clasificar las diferentes clases de delitos? Entonces nos esforzaremos para reconstruir las maneras de vivir, las costumbres profesionales vigentes en los distintos mundos del crimen, y se reconocerán tantos tipos criminológicos como formas diferentes presente esta organización. Para llegar a las costumbres y las creencias populares habrá que dirigirse a los refranes, a los dichos que las

[16] Habría que tener, por ejemplo, razones para creer que en un momento dado el derecho no expresa ya el verdadero estado de las relaciones sociales, a fin de que dicha sustitución no fuera legitima.

[17] Véase *División del trabajo social,* I, I.

[18] Véase nuestra "Introducción a la sociología de la familia", en *Anales de la facultad de Letras de Burdeos,* 1889.

expresan. Sin duda, al proceder así se deja provisionalmente fuera de la ciencia la materia concreta de la vida colectiva y, sin embargo, por muy mudable que sea, no tenemos el derecho de postular *a priori* la ininteligibilidad. Pero si queremos seguir una vía metódica es preciso establecer los primeros cimientos de la ciencia sobre un terreno firme y no sobre arena movediza. Hay que abordar el reino social desde los lugares donde ofrece mejor campo a la investigación científica. Sólo después será posible llevar más lejos la investigación y aprisionar poco a poco, por medio de trabajos de aproximación progresiva, esta realidad huidiza que el espíritu humano no podrá tal vez jamás captar por completo.

III. Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico

La observación realizada de acuerdo con las reglas anteriores confunde dos órdenes de hechos, muy diferentes en ciertos aspectos: los que son todo lo que deben ser y los que deberían ser diferentes de lo que son, los fenómenos normales y los patológicos. Incluso hemos visto que era necesario incluirlos por igual en la defínción con la que deben iniciarse todas las investigaciones. Pero si en ciertos aspectos poseen la misma naturaleza, no dejan de constituir dos variedades diferentes y que importa distinguir. ¿Dispone la ciencia de medios que permitan establecer dicha distinción?

Esta pregunta es de la mayor importancia porque de la solución que se le dé depende la idea que nos hacemos del papel que corresponde a la ciencia, sobre todo a la ciencia del hombre. De acuerdo con una teoría cuyos partidarios pertenecen a las escuelas más diversas, la ciencia no nos enseñaría nada acerca de lo que debemos creer. Se dice que sólo conoce hechos que tienen el mismo valor y el mismo interés; los observa, los explica, pero no los juzga; para ella no hay ninguno censurable. Ante sus ojos el bien y el

mal no existen. Puede decirnos de qué modo producen las causas sus efectos, pero no con qué fines. Para saber, no lo que es, sino lo que es deseable, hay que recurrir a las sugerencias del inconsciente, llámese como se llame, sentimiento, instinto, impulso vital, etc. Un escritor que ya hemos citado dice que la ciencia puede iluminar el mundo, pero permite a la noche reinar en los corazones; el corazón mismo debe crear su propia luz. La ciencia se encuentra así despojada, o casi, de toda eficacia práctica y, por consiguiente, sin mucha razón de ser; ¿por qué esforzarnos en conocer lo real, si el conocimiento que adquirimos no puede servirnos en la vida? ¿Se nos dirá que al revelarnos las causas de los fenómenos, nos proporciona los medios de producirlos a nuestro antojo y, por lo tanto, de realizar los fines que nuestra voluntad persigue por razones supracientíficas? Pero todo medio es en sí mismo un fin, por un lado; porque para aplicarlo es preciso quererlo lo mismo que el fin cuya realización prepara. Hay siempre varios caminos que llevan una meta determinada, y es preciso escoger entre ellos. Ahora bien, si la ciencia no puede ayudarnos en la elección del fin mejor, ¿cómo podría enseñarnos cuál es la mejor vía para llegar? ¿Por qué nos recomendaría la más rápida de preferencia a la más económica, la más segura antes que la más sencilla, o a la inversa? Si no puede guiarnos en la determinación de los fines superiores, no es por ello menos impotente cuando se trata de esos fines secundarios y subordinados que se llaman medios.

Es verdad que el método ideológico permite escapar de ese misticismo y es, por otra parte, el deseo de

escapar lo que ha constituido, en parte, la persistencia de este método.

En efecto, los que lo han aplicado eran demasiado racionalistas para admitir que la conducta humana no necesita ser dirigida por la reflexión: y sin embargo no veían en los fenómenos, considerados en sí mismos, independientemente de todo dato subjetivo, nada que permita clasificarlos de acuerdo con su valor práctico. Parecía, pues, que el único medio de juzgarlos fuera referirlos para dirigir a algún concepto que los dominara; en adelante, la aplicación de nociones para dirigir la comparación de los hechos, en vez de derivarlas de ellos, se hacía indispensable en toda sociología racional. Pero sabemos que, si en esas condiciones la práctica se hace reflexiva, la reflexión así utilizada no es científica.

El problema que acabamos de plantear va a permitirnos reivindicar los derechos de la razón sin recaer en la ideología. En efecto, tanto para las sociedades como par los individuos, la salud es buena y deseable; la enfermedad, al contrario, es lo malo y lo que debe ser evitado. Entonces, si encontramos un criterio objetivo inherente a los hechos mismos y que nos permita distinguir científicamente la salud de la enfermedad, en los diversos órdenes de los fenómenos sociales, la ciencia se encontrará en situación de iluminar la práctica permaneciendo fiel a su propio método. Sin duda, como hoy no consigue llegar al individuo, sólo puede suministrarnos indicaciones generales que no pueden ser diversificadas de modo conveniente, más que si se entra directamente en contacto con lo particular, por medio de la sensación. El estado de salud, tal como puede definirlo, no

convendría exactamente a ningún sujeto individual, ya que sólo puede ser establecido en relación con las circunstancias más comunes, de las que todo el mundo se desvía más o menos: sin embargo, no deja de ser un punto de referencia preciso para orientar la conducta. Aunque pueda ajustarse después a cada caso especial, no se deduce que no sea interesante conocerlo. Al contrario, es la norma que debe servir de base a todos nuestros razonamientos prácticos. En esas condiciones, ya no se tiene derecho a decir que el pensamiento no es útil a la acción. Entre la ciencia y el arte ya no existe un abismo; pero se pasa de una a otro sin solución de continuidad. Es cierto que la ciencia sólo puede descender a los hechos por intermedio del arte, pero el arte es sólo la prolongación de la ciencia. Y podemos preguntarnos si la insuficiencia práctica de esta última no puede ir disminuyendo a medida que las leyes que establece expresan en forma cada vez más completa la realidad individual.

I

Vulgarmente se considera el sufrimiento como síntoma de enfermedad y es cierto que, en general, existe entre estos dos hechos una relación, pero a la que le falta precisión y constancia. Hay graves diátesis que son indoloras, mientras que algunos trastornos sin importancia, como los que ocasiona una basurita en el ojo, causan verdadero suplicio. Es más, en ciertos casos, la falta de dolor, o hasta el placer, son síntomas de enfermedad. Hay cierta invulnerabilidad patológica. En circunstancias en las que un hombre sano sufriría, el neurasténico puede experimentar una

sensación de gozo cuya naturaleza mórbida es indiscutible. A la inversa, el dolor acompaña muchos estados, como el hambre, la fatiga, el parto, que son fenómenos puramente fisiológicos.

¿Diremos que la salud, que consiste en un feliz desarrollo de las fuerzas vitales, se reconoce por la perfecta adaptación del organismo a su medio, y llamaremos, al contrario, enfermedad a todo lo que turba esta adaptación? Pero —volveremos más tarde sobre este punto— no está demostrado que cada estado del organismo corresponda a algún estado exterior. Además, y aunque dicho criterio fuera realmente propio del estado de salud, necesitaría otro criterio para poder ser reconocido; porque, en todo caso, tendríamos que saber de acuerdo con qué principio puede afirmarse que tal forma de adaptarse es más perfecta que otra.

¿Se trata de la forma en que uno y otro afectan nuestras oportunidades de supervivencia? La salud sería el estado de un organismo en que esas oportunidades se encuentran al máximo, y la enfermedad, por el contrario, todo lo que las disminuye. Es indudable que, en general, la enfermedad tiene realmente por consecuencia una debilitación del organismo. Pero no es la única que produce este resultado. Las funciones de reproducción en ciertas especies inferiores arrastran fatalmente la muerte e, incluso en especies más elevadas, crean riesgos. Sin embargo, son normales. La ancianidad y la infancia tienen los mismos efectos; porque el anciano y el niño son más accesibles a las causas de destrucción. ¿Son entonces enfermos y es preciso no admitir más tipo sano que el del adulto? ¡He aquí que el campo de la salud y el de la

fisiología quedan singularmente reducidos! Si, por otra parte, la ancianidad es ya por sí misma una enfermedad, ¿cómo distinguir al anciano sano del anciano enfermizo? Desde el mismo punto de vista habrá que clasificar la menstruación entre los fenómenos mórbidos; porque con los trastornos que provoca aumenta la receptividad de la mujer a la enfermedad. Sin embargo ¿cómo calificar de enfermizo un estado cuya ausencia o desaparición prematura constituye indiscutiblemente un fenómeno patológico? Se razona sobre esa cuestión como si en un organismo sano cada pormenor tuviera un papel útil que desempeñar; como si cada estado interno respondiera exactamente a alguna condición externa y, por lo tanto, contribuyera a garantizar, por su parte, el equilibrio vital y a reducir las posibilidades de muerte. Es, al contrario, legítimo suponer que ciertas disposiciones anatómicas o funcionales no sirven directamente para nada, sino que son simplemente porque son, porque no pueden no ser, dadas las condiciones generales de la vida. No podríamos calificar de mórbidas, porque la enfermedad es, ante todo, algo evitable que no está implicado en la constitución normal del ser vivo. Pero puede suceder que, en vez de fortalecer el organismo, disminuyan su capacidad de resistencia y, por consiguiente, aumenten los riesgos mortales.

Por otro lado, no es seguro que la enfermedad tenga siempre el resultado en función del cual se la quiere definir. ¿No hay muchos males demasiado leves para que podamos atribuirles una influencia sensible sobre las bases vitales del organismo? Incluso entre los más graves, hay algunos cuyas con-

secuencias no son nada molestas, si sabemos luchar contra ellas con los medios de que disponemos. El enfermo gástrico que practica una buena higiene puede vivir tantos años como el hombre sano. Claro que está obligado a cuidarse, pero ¿no estamos todos igualmente obligados a cuidarnos? ¿No puede conservarse la vida de otra manera? Cada uno de nosotros tiene su higiene propia; la del enfermo no se parece a la que practica el promedio de los hombres de su tiempo y de su ambiente; pero ésta es la única diferencia que existe entre ellos en ese aspecto. La enfermedad no nos deja siempre desamparados y en un estado de inadaptación irremediable; nos obliga sólo a adaptarnos de una manera distinta a la de la mayoría de nuestros semejantes. ¿Quién nos dice, incluso, que no hay enfermedades útiles? La viruela que nos inoculamos por medio de la vacuna es una verdadera enfermedad que aceptamos voluntariamente y sin embargo aumenta nuestras oportunidades de supervivencia. Y tal vez existen otros muchos casos en que la molestia causada por la enfermedad es insignificante al lado de las inmunidades que nos confiere.

En fin, y sobre todo, este criterio es con mucha frecuencia inaplicable. En rigor, es posible establecer que la mortalidad más baja que se conoce se encuentra en tal grupo determinado de individuos; pero no se puede demostrar que no existe otra inferior. ¿Quién nos dice que no son posibles otras medidas que tendrían como efecto disminuir todavía dicha tasa? Ese *minimum* no es la prueba de una perfecta adaptación, ni tampoco el índice seguro del estado de salud si nos referimos a la definición anterior. Además, un grupo de esta naturaleza es muy difícil de

constituir y aislar de todos los otros como sería necesario para que se pudiera observar la constitución orgánica cuyo privilegio posee y que es la causa supuesta de dicha superioridad. A la inversa, si se trata de una enfermedad cuyo desenlace es generalmente mortal, es evidente que las probabilidades que tiene el ser de sobrevivir quedan disminuidas y entonces la prueba resulta singularmente difícil, cuando la enfermedad no es de las que traen directamente la muerte. No hay en efecto más que una manera objetiva de comprobar que algunos seres, situados en condiciones determinadas, tienen menos probabilidades de sobrevivir que otros, o sea, de hacer ver que, de hecho, la mayoría de ellos viven menos tiempo. Pero, si en el caso de enfermedades puramente individuales esta demostración es a menudo posible, resulta totalmente impracticable en sociología. Carecemos aquí del punto de referencia de que dispone el biólogo, o sea, la cifra de la mortalidad media. Ni siquiera podemos distinguir con exactitud aproximada en qué momento nace una sociedad y en qué momento muere. Todos estos problemas, que hasta en la biología están lejos de ser claramente resueltos, siguen aún para el sociólogo envueltos en el misterio. Por otra parte, los acontecimientos que se producen en el curso de la vida social y se repiten de manera casi idéntica en todas las sociedades del mismo tipo son demasiado variados para que sea posible determinar en qué medida uno de ellos puede haber contribuido a precipitar el desenlace final. Cuando se trata de individuos, como son muchos, se pueden escoger, para compararlos, aquellos que sólo tengan en común una misma anomalía:

así, ésta queda aislada de todos los fenómenos concomitantes y se puede estudiar la naturaleza de su influencia sobre el organismo. Si, por ejemplo, un millar de reumáticos, escogidos al azar, presentan una mortalidad sensible superior a la media, tenemos buenas razones para atribuir este resultado a la diátesis reumática. Pero en sociología, como cada especie social cuenta sólo con un pequeño número de individuos, el campo de las comparaciones es demasiado restringido para que las agrupaciones de este género resulten demostrativas.

Entonces a falta de esta prueba de hecho, no queda otra posibilidad que la de recurrir a razonamientos deductivos cuyas conclusiones no pueden tener otro valor que el de presunciones subjetivas. Se demostrará no que tal acontecimiento debilita efectivamente el organismo social, sino que debe producir dicho efecto. Para lo cual se hará ver que no puede dejar de tener tal o cual consecuencia que se juzga molesta para la sociedad y, con esa base, se declarará mórbida. Pero, incluso suponiendo que engendre en efecto esta consecuencia, puede suceder que los inconvenientes que presenta se vean más que compensados por ventajas que no se advierten. Además, sólo existe una razón que permita calificarla de funesta, y es que transtorna el juego normal de las funciones. Pero dicha prueba supone el problema ya resuelto; pues sólo es posible cuando se ha determinado previamente en qué consiste el estado normal y por consiguiente si se sabe con qué signo puede ser reconocido. ¿Trataremos de construirlo totalmente *a priori*? No hace falta demostrar el valor que puede tener semejante construcción. Por eso en sociología,

como en la historia, los mismos hechos son calificados de acuerdo con los sentimientos personales del científico, como saludables o desastrosos. Así, sucede sin cesar que para un teórico incrédulo los restos de fe que sobreviven en medio del quebrantamiento general de las creencias religiosas sean un fenómeno mórbido, mientras que para el creyente la incredulidad misma es hoy la gran enfermedad social. Igualmente para el socialista la organización económica actual es un hecho de teratología social, mientras que, para el economista ortodoxo, las tendencias socialistas son patalógicas por excelencia. Y cada uno de ellos encuentra silogismos que juzga bien hechos para apoyar su opinión.

El defecto común de estas definiciones es el de querer encontrar prematuramente la esencia de los fenómenos. Entonces suponen ya adquiridas proposiciones que, verdaderas o no, sólo pueden ser comprobadas si la ciencia ha progresado lo suficiente. Sin embargo, se trata de conformarnos con la regla que hemos establecido antes. En vez de pretender determinar de golpe las relaciones de estado normal y de su contrario con las fuerzas vitales, busquemos simplemente algún signo exterior inmediatamente perceptible, pero objetivo, que nos permita distinguir uno de otro esos dos órdenes de hechos.

Todo fenómeno sociológico, como, por otra parte, todo fenómeno biológico, es susceptible, aun permaneciendo esencialmente él mismo, de revestir formas diferentes según los casos. Ahora bien, entre esas formas las hay de dos clases. Unas son generales en toda la extensión de la especie; otras se vuelven a

encontrar, si no entre todos los individuos, por lo menos en la mayor parte, y, aunque no se repitan idénticamente en todos los casos en donde se observan sino que varían de un sujeto a otro, estas variaciones están comprendidas entre límites muy aproximados. Otras, en cambio, son excepcionales; no sólo se encuentran únicamente en una minoría, sino que sucede con frecuencia que incluso donde se reproducen no duren toda la vida del individuo. Constituyen una excepción lo mismo en el tiempo que en el espacio.[1] Estamos pues en presencia de dos variedades de fenómenos que deben ser designadas con términos diferentes. Llamaremos normales a los hechos que prejuzgan las formas más generales y daremos a las otras el nombre de mórbidas o patológicas. Si convenimos en denominar tipo medio al ser esquemático que reúne en un mismo todo, en una especie de individualidad abstracta, los caracteres más frecuentes de la especie, con sus formas más frecuentes también, podemos decir que el tipo normal se confunde con el tipo medio y que toda desviación respecto a este patrón de la salud es un fenómeno mórbido. Es verdad que el tipo medio no podría determinarse con la misma claridad que un tipo individual, puesto que sus atributos constitutivos no son

[1] Podemos distinguir así lo patológico de lo teratológico. Lo segundo es sólo una excepción en el espacio; no se encuentra en el promedio de la especie, pero dura toda la vida de los individuos donde se encuentra. Se ve, por lo demás, que estos dos órdenes de hechos sólo difieren en grado y son en el fondo de igual naturaleza; los límites entre ellos son muy borrosos, porque la enfermedad puede hacerse crónica y la monstruosidad avanzar. Por lo tanto, no es posible separarlas radicalmente cuando se las define. La distinción entre ellas no puede ser más categórica entre lo morfológico y lo fisiológico, puesto que en suma lo mórbido es lo anormal en el orden fisiológico, como lo teratológico es lo anormal en el orden anatómico.

absolutamente fijos, sino susceptibles de variación. Pero no podemos poner en duda la posibilidad de constituirlo, puesto que es la materia inmediata de la ciencia, porque no se confunde con el tipo genérico. Lo que el fisiólogo estudia son las funciones del organismo medio y sucede lo mismo con el sociólogo. Cuando podamos diferenciar las distintas especies sociales —trataremos esta cuestión mas adelante— será posible entonces descubrir la forma más general que presenta un fenómeno dentro de una especie determinada.

Vemos que sólo puede calificarse como patológico un hecho en relación con una especie determinada. Las condiciones de la salud y de la enfermedad no pueden ser definidas *in abstracto* y de una manera absoluta. Esta regla no se discute en biología; nunca se le ha ocurrido a nadie que lo que es normal en un molusco lo sea también en un vertebrado. Cada especie tiene su salud peculiar, porque hay un tipo medio que le es propio, y la salud de las especies más inferiores no es menor que la de las más elevadas. El mismo principio se aplica a la sociología, aunque a menudo se le desconoce. Hay que renunciar a la costumbre, todavía muy difundida, de juzgar una institución, una práctica, una máxima moral, como si fueran buenas o malas en sí mismas y por sí mismas, para todos los tipos sociales indistintamente.

Puesto que el punto de referencia en relación con el cual se puede juzgar el estado de salud o de enfermedad varía con las especies, puede variar también para una sola y misma especie si ésta llega a cambiar. Así, desde el punto de vista puramente biológico, lo que es normal para el salvaje no lo es siempre para el

hombre civilizado, y a la inversa.[2] Existe sobre todo un orden de variaciones que importa tener en cuenta porque se producen regularmente en todas las especies: son las que se refieren a la edad. La salud del anciano no es la del adulto, lo mismo que ésta no es la del niño y lo mismo sucede en las sociedades.[3] Por lo tanto, no puede calificarse un hecho social como normal para una especie social determinada más que en relación con una fase, determinada igualmente, de su desarrollo; por consiguiente, para saber si tiene derecho a esta denominación no basta observar bajo qué forma se presenta en la generalidad de las sociedades que pertenecen a dicha especie, hay que cuidar también de considerarla en la fase correspondiente de su evolución.

Parece que acabamos de proceder simplemente a hacer una definición de palabras; porque sólo hemos agrupado los fenómenos según sus semejanzas y sus diferencias imponiendo nombres a los grupos así formados. Pero en realidad, los conceptos que hemos constituido así, aunque poseen la gran ventaja de ser reconocibles por caracteres objetivos y fácilmente perceptibles, no se alejan de la noción común de la salud y enfermedad. En efecto ¿La enfermedad no es concebida por todo el mundo como un accidente, que la naturaleza del ser vivo contiene sin duda, pero no engendra de ordinario? Es lo que los antiguos filó-

[2] Por ejemplo, el salvaje que tuviera el aparato digestivo reducido y el sistema nervioso desarrollado que tiene el hombre civilizado sano, sería un enfermo en relación con su medio.

[3] Abreviamos esta parte de nuestra explicación porque sólo podríamos repetir, a propósito de los hechos sociales en general, lo que hemos dicho en otro lado a propósito de la distinción de los hechos morales en normales y anormales. (Véase *Divisón del trabajo social*, p. 33-39).

sofos expresan al decir que no procede de la naturaleza de las cosas, que es producto de una especie de contingencia inmanente a los organismos. Dicha concepción es, seguramente, la negación de toda ciencia; porque la enfermedad no es más milagrosa que la salud, está igualemnte fundada en la naturaleza de los seres. Pero no se funda en la naturaleza normal; no está implicada en su temperamento ordinario ni ligada a las condiciones de existencia de las que depende generalmente. A la inversa, para todo el mundo el tipo de salud se confunde con el de la especie. Incluso no se puede concebir sin contradicción una especie que, por sí misma y en virtud de su constitución fundamental, esté irremediablemente enferma. Es la norma por excelencia y por lo tanto no podría contener nada anormal.

Es cierto que, corrientemente, se entiende también por salud un estado generalmente preferible a la enfermedad. Pero esta defininción se halla contenida en la anterior. Si los caracteres cuya reunión forma el tipo normal, han podido generalizarse en una especie, no es sin motivo. Esta generalidad es en sí misma un hecho que necesita ser explicado y que por eso reclama una causa. Sería inexplicable que las formas de organización más difundidas no fueran también, *por lo menos en conjunto,* las más ventajosas. ¿Cómo hubieran podido mantenerse en tan gran variedad de circunstancias si no pusieran a los individuos en situación de resistir mejor a las causas de destrucción? Y a la inversa, si las otras son más raras es evidente que en el *promedio de los casos* los sujetos que las presentan tienen más dificultad para sobrevivir.

La mayor frecuencia de las primeras es pues la prueba de su superioridad.[4]

II

Esta última observación proporciona incluso un medio para controlar los resultados del método que antecede.

Puesto que la generalización que caracteriza exteriormente los fenómenos normales es un fenómeno explicable, después de haber sido directamente establecida por la observación, se puede tratar de explicarla. Sin duda, podemos asegurarnos por anticipado que no carece de causa, pero es preferible saber con exactitud cuál es dicha causa. El carácter normal del fenómeno será, en efecto, más indiscutible si se demuestra que el signo exterior que lo había revelado primero no es puramente aparente, sino que se funda en la naturaleza de las cosas; en una palabra, si se puede erigir dicha normalidad de hecho en una normalidad de derecho. Por otra parte, esta

[4] Es cierto que Garofalo ha tratado de distinguir entre lo mórbido y lo anormal (*Criminología*, pp. 109, 110). Pero los únicos argumentos sobre los cuales apoya esta distinción son los siguientes: *1* La palabra enfermedad significa siempre algo que tiende a la destrucción total o parcial del organismo; si no hay destrucción, hay curación, nunca estabilidad como en varias anomalías. Pero acabamos de ver que lo anormal, también, es una amenaza para el ser vivo en el promedio de los casos. Es cierto que no sucede siempre así; pero los peligros que implica la enfermedad sólo existen en la generalidad de las circunstancias. En cuanto a la falta de estabilidad que distinguiría lo mórbido, equivale a olvidar las enfermedades crónicas y separar radicalmente lo teratológico de lo patológico. Las monstruosidades son fijas. *2)* Lo normal y lo anormal, según dice, varían con las razas, mientras que la distinción de lo fisiológico y lo patológico es valida para todo el *genus homo.* Por el contrario, acabamos de demostrar que, con frecuencia, lo que es mórbido en el salvaje no lo es en el civilizado. Las condiciones de la salud física varían con los ambientes.

demostración no consistirá siempre en hacer ver que el fenómeno es útil al organismo, aunque este sea el caso más frecuente por las razones que acabamos de exponer; pero puede suceder también, como hemos observado antes, que exista una disposición normal que no sirva para nada, simplemente porque está necesariamente implicada en la naturaleza del ser. Así sería tal vez útil que el parto no determinara molestias tan violentas en el organismo femenino; pero eso es imposible. Por consiguiente, la normalidad del fenómeno se explicará sólo porque se relaciona con las condiciones de la especie considerada; bien como un efecto mecánicamente necesario de esas condiciones, bien como un medio que permita a los organismos adaptarse.[5]

Esta prueba no es simplemente útil a título de control. En efecto, no hay que olvidar que, si interesa distinguir lo normal de lo anormal, es sobre todo con miras a iluminar la práctica. Ahora bien, para actuar con conocimiento de causa no basta saber lo que debemos desear, sino por qué debemos desearlo. Las proposiciones científicas relativas al estado normal serán más inmediatamente aplicables en los casos particulares cuando aparezcan acompañadas de sus razones; porque entonces será más fácil reconocer en qué caso conviene modificarlas al aplicarlas y en qué sentido.

Hay incluso circunstancias en que esta comprobación es rigurosamente necesaria, porque si se apli-

[5] Claro que podemos preguntar si, cuando un fenómeno procede necesariamente de las condiciones generales de la vida, no resulta por eso mismo útil. No podemos tratar esta cuestión filosófica. Sin embargo, nos ocupamos de ella un poco más adelante.

cara solo, el primer método, podría inducir a error. Esto es lo que sucede durante los periodos de transición en que la especie entera está evolucionando, sin encontrarse aún fijada definitivamente en una forma nueva. En este caso, el único tipo normal realizado en la actualidad y dado en los hechos es el del pasado y sin embargo ya no está en relación con las nuevas condiciones de existencia. Un hecho puede así persistir en toda la extensión de una especie, aunque no responda ya a las exigencias de la situación. Entonces ya sólo posee las apariencias de la normalidad; porque la generalización que presenta no es más que una etiqueta engañosa, puesto que sólo se mantiene por la fuerza ciega de la costumbre, y ya no es el índice de que el fenómeno observado está estrechamente ligado a las condiciones generales de la existencia colectiva. Esta deficultad es, por otra parte, peculiar a la sociología. No existe, por decirlo así, para el biólogo. Es, en efecto, muy raro que las especies animales tengan que adoptar formas imprevistas. Las únicas modificaciones normales por las que pasan son aquéllas que se reproducen regularmente en cada individuo, principalemente bajo la influencia de la edad. Son pues conocidas, o pueden serlo, porque ya están realizadas en una multitud de casos; por consiguiente, en cada momento del desarrollo del animal, e incluso en los periodos de crisis, se puede saber en qué consiste el estado normal. Lo mismo ocurre en sociología para las sociedades que pertenecen a las especies inferiores. Porque, como muchas de ellas ya han realizado toda su carrera, la ley de su evolución normal es, o por lo menos puede ser, establecida. Pero cuando se trata de las sociedades más elevadas y

más recientes, esta ley es desconocida por definición, puesto que todavía no han recorrido toda su historia. El sociólogo puede encontrarse preocupado por saber si un fenómeno es normal o no, ya que le falta todo punto de referencia.

Saldrá de dudas si procede como acabamos de decir. Después de haber establecido mediante la observación el hecho en general, se remontará a las condiciones que han determiando esta generalidad en el pasado y buscará después si esas condiciones se encuentran todavía en el presente o si, al contrario, han cambiado. En el primer caso tendrá derecho a tratar el fenómeno como normal y, en el segundo, a negarle dicho carácter. Por ejemplo, para saber si el estado económico actual de los pueblos europeos, con la desorganización[6] que les es característica, es normal o no, se buscará lo que lo ha producido en el pasado. Si esas condiciones son aún las que actualmente se encuentran en nuestras sociedades, es que esta situación es normal pese a las protestas que suscitan. Pero si se descubre, por el contrario, que está ligada a la vieja estructura social que hemos calificado en otra parte de segmentaria[7] y que, después de haber sido la osamenta esencial de las sociedades, va borrandose cada vez más, se deberá concluir que constituye en el presente un estado mórbido, por muy universal que sea. De acuerdo con el mismo método deberán resolverse todas las cuestiones con-

[6] Véase, sobre este punto, una nota que publicamos en la *Revista Filosófica* (noviembre, 1893) sobre "La definición del socialismo".

[7] Las sociedades segmentarias, y especialmente las sociedades segmentarias con base territorial, son aquellas cuyas articulaciones esenciales corresponden a las divisiones territoriales. (Véase *División del trabajo social*, pp. 189-210).

trovertidas de este género, como las de saber si el debilitamiento de las creencias religiosas o el desarrollo de los poderes del Estado son fenómenos normales o no.[8]

De todas maneras, este método no podría en ningún caso ser sustituido por el anterior, ni siquiera aplicarse al primero. En primer lugar, plantea cuestiones de las que hablaremos más tarde y que sólo pueden ser abordadas cuando ya hemos profundizado bastante en la ciencia; porque ésta implica, en resumen, una explicación casi completa de los fenómenos que supone determinados, o sus causas o sus funciones. Importa pues que, desde el comienzo de la investigación, se puedan clasificar los hechos en normales y anormales, con la reserva de algunos casos excepcionales, a fin de poder asignar a la fisio-

[8] En ciertos casos, se puede proceder de manera un poco distinta y demostrar que un hecho cuyo carácter normal se pone en duda merece o no esta reflexión, haciendo ver que se relaciona estrechamente con el desarrollo anterior del tipo social considerado, e incluso con el conjunto de la evolución social en general, o bien, al contrario, que contradice al uno y al otro. En esta forma hemos podido demostrar que la debilitación actual de las creencias religiosas, y más generalmente de los sentimientos colectivos hacia objetos colectivos, es completamente normal; y hemos probado que este debilitamiento se hace más acusado a medida que las sociedades se aproximan a nuestro tipo actual y que éste, a su vez, está más desarrollado (*Divisón del trabajo social*, pp. 73-182). Pero, en el fondo, este método no es más que un caso particular del anterior. Pues si la normalidad de este fenómeno ha podido ser establecida de esta manera, es porque al mismo tiempo se ha relacionado con las condiciones más generales de nuestra existencia colectiva. En efecto, por una parte, si esta regresión de la conciencia religiosa es tanto más señalada cuanto que la estructura de nuestras sociedades está más determinada, se debe, no a alguna causa accidental, sino a la constitución misma de nuestro medio social; y como, por otra parte, las particularidades características de la estructura social están sin duda más desarrolladas hoy que antaño, es normal que los fenómenos que dependen de ella estén amplificados. Este método difiere sólo del anterior en que las condiciones que explican y justifican la generalidad del fenómeno están inducidas y no directamente observadas. Se sabe que pertenecen a la naturaleza del medio social sin que se sepa en qué ni cómo.

logía su campo y a la patología el suyo. Luego, en relación con el tipo normal, hay que descubrir si un hecho es útil o necesario para poder calificarlo de normal. De otra manera, se podría demostrar que la enfermedad se confunde con la salud, puesto que procede necesariamente del organismo que la padece; sólo cuando se trata del organismo medio no sostiene la misma relación. Igualmente, la aplicación de un remedio útil al enfermo podría pasar por un fenómeno normal, cuando es evidentemente anormal puesto que sólo presenta dicha utilidad en condiciones anormales. Por lo tanto, sólo podemos aplicar este método cuando el tipo normal ha sido constituido anteriormente y que sólo puede haberlo sido por otro procedimiento. En fin, y sobre todo, si es verdad que todo lo normal es útil, es falso que, a menos que resulte necesario, todo lo que es útil es normal. Podemos estar seguros de que los estados generalizados en la especie son más útiles que los que siguen siendo excepcionales; y no porque sean los más útiles que existen o que puedan existir. No tenemos ninguna razón para creer que todas las combinaciones posibles han sido probadas en el curso de la experiencia y, entre las que no han sido nunca realizadas pero concebibles, hay quizá algunas mucho más ventajosas que las que conocemos. La noción de lo útil desborda la de lo normal, y es a ésta lo que el género es a la especie. Ahora bien, es imposible deducir lo más de lo menos, la especie del género. Pero podemos volver a encontrar el género dentro de la especie puesto que ella lo contiene. Por eso, una vez comprobada la generalización del fenómeno, es posible, demostrando de qué manera sirve, confirmar los

resultados del primer método.[9] Podemos pues formular las tres reglas siguientes:

1. *Un hecho social es normal para un tipo social determinado, considerado en una fase determinada de su desarrollo, cuando se produce en el promedio de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución.*

2. *Se pueden comprobar los resultados del método anterior mostrando que la generalización del fenómeno depende de las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado.*

3. *Esta comprobación es necesaria cuando ese hecho se relaciona con una especie social que no ha efectuado aún su evolución integral.*

III

Estamos tan acostumbrados a resolver de un tajo estas cuestiones difíciles y a decidir rápidamente si un hecho social es normal o no, guiándonos por observaciones sumarias y a golpe de silogismos, que tal vez se juzgue este procedimiento inútilmente complicado. No parece necesario hacer tantas histo-

[9] Pero se nos dirá que entonces la realización del tipo normal no es el objeto más elevado que podamos proponernos, y para superarlo hay que superar también la ciencia. No tenemos por qué tratar aquí esta cuestión *ex professo;* contestamos únicamente: *1)* que es completamente teórica, porque de hecho el tipo normal, el estado de salud, es ya bastante difícil de conseguir y se logra bastante raramente como para que nos estrujemos la imaginación buscando algo mejor; *2)* que esas mejoras, objetivamente más ventajosas, no son objetivamente deseables; porque si no responden a ninguna tendencia latente o en acto no aumentarán en nada la felicidad, y si responden a alguna tendencia, es que el tipo normal no está realizado; *3)* en fin, que, para mejorar el tipo normal es preciso conocerlo. Por lo tanto, en todo caso, sólo se puede superar la ciencia apoyándose en ella.

rias para distinguir la enfermedad de la salud. ¿No hacemos todos los días distinciones así? Cierto, pero nos queda saber si las hacemos oportunamente. Lo que nos oculta las dificultades de estos problemas es que vemos que el biólogo las resuelve con una facilidad relativa. Pero olvidamos que le es mucho más fácil que al sociólogo percibir la manera en que cada fenómeno afecta la fuerza de resistencia del organismo, determinando así el carácter normal o anormal con la suficiente exactitud. En la sociología, la complejidad y la movilidad mayores de los hechos obligan a tomar muchas más precauciones, como lo demuestran los juicios contradictorios de los que el mismo fenómeno es objeto entre los diferentes partidos. Para demostrar la necesidad de esta circunspección hagamos ver mediante algunos ejemplos a qué errores nos exponemos cuando no nos restringimos a ello y bajo qué nuevo aspecto aparecen los fenómenos más esenciales, en el momento en que se les trata metódicamente.

Si hay un hecho cuyo carácter patológico parece indiscutible es el crimen. Todos los criminólogos están de acuerdo en este punto. Aunque explican esta morbidez en formas diferentes, la reconocen por unanimidad. Sin embargo, el problema exige un tratamiento menos precipitado.

Empecemos por aplicar las reglas anteriores. El crimen no se observa sólo en la mayoría de las sociedades de tal o cual especie, sino en todas las sociedades de todos los tipos. No hay ninguna donde no exista criminalidad. Cambia de forma, los actos así calificados no son en todas partes los mismos; pero siempre y en todos lados ha habido hombres que se

comportaban de forma que merecían represión penal. Si por lo menos, a medida que las sociedades pasan de los tipos inferiores a los más elevados, la tasa de criminalidad, es decir, la relación entre la cifra anual de delitos graves y la de la población tendiera a bajar, se podría creer que aun siendo un fenómeno normal, el crimen tiende a perder ese carácter. Pero no tenemos ningún motivo para creer en la realidad de esta regresión. Al contrario, muchos hechos parecen demostrar la existencia de un movimiento en sentido inverso. Desde principios de siglo, las estadísticas nos proporcionan el medio de seguir la marcha de la criminalidad. Pues bien, ha aumentado en todas partes. En Francia, el aumento es casi de 300%. No hay, pues, ningún fenómeno que presente de manera más irrecusable todos los síntomas de la normalidad, puesto que aparece estrechamente ligado a las condiciones de toda vida colectiva. Convertir el crimen en una enfermedad social sería admitir que la enfermedad no es algo accidental, sino que al contrario deriva en ciertos casos de la constitución fundamental del ser vivo; esto sería borrar toda distinción entre lo fisiológico y lo patalógico. Sin duda, puede suceder que el crimen mismo tenga formas anormales; esto es lo que ocurre cuando por ejemplo llega a una tasa exagerada. No es dudoso, en efecto, que este exceso sea de naturaleza mórbida. Lo normal es simplemente una criminalidad con tal de que alcance y no supere, por cada tipo social, cierto nivel que tal vez no es imposible fijar de acuerdo con las reglas anteriores.[10]

[10] Aunque el crimen sea un fenómeno de la sociología normal, no se deduce que el criminal sea un individuo normalmente constituido desde el punto de

Henos aquí en presencia de una conclusión que parece bastante paradójica. Porque no hay que confundir. Clasificar el crimen entre los fenómenos de la sociología normal no equivale sólo a decir que es un fenómeno inevitable, aunque lamentable debido a la incorregible maldad de los hombres; es también afirmar que se trata de un factor de la salud pública, una parte integrante de toda sociedad sana. Este resultado es a primera vista bastante sorprendente, tanto que incluso a nosotros mismos nos ha desconcertado y durante largo tiempo. Pero, una vez que se ha dominado esta primera impresión de sorpresa no es difícil encontrar las razones que explican esta normalidad y a un tiempo la confirman.

En primer lugar, el crimen es normal porque una sociedad exenta de él sería absolutamente imposible.

El crimen, lo hemos demostrado en otro lugar, consiste en un acto que ofende ciertos sentimientos colectivos dotados de una energía y de una claridad particulares. Para que en una sociedad determinada se dejen de cometer actos considerados criminales sería preciso que los sentimientos que hieren se encontraran en todas las conciencias individuales sin excepción y con el grado de fuerza necesaria para contener los sentimientos contrarios. Ahora bien, suponiendo que dicha condición pudiera existir efectivamente, el crimen no desaparecería, cambiaría solamente de forma; porque la causa misma que secaría así las fuentes de la criminalidad abriría inmediatamente otras nuevas.

vista biológico y psicológico. Ambas cuestiones son independientes una de otra. Se comprenderá mejor esta independencia cuando hayamos demostrado más adelante la diferencia entre los hechos psíquicos y los hechos sociológicos.

En efecto, para que los sentimientos colectivos que protege el derecho penal de un pueblo, en un momento determinado de su historia, consigan penetrar en las conciencias que les estaban hasta entonces cerradas, o ejercer un mayor imperio donde no lo tenían suficiente, es preciso que adquieran una intensidad superior a la que tenían hasta entonces. Es necesario que la comunidad en su conjunto los experimente con mayor fuerza; porque no pueden encontrar en otra fuente el máximo vigor que les permita imponerse a los individuos que, antaño, les eran más refractarios. Para que los asesinos desaparezcan es preciso que el horror de la sangre derramada aumente en esas capas de la sociedad donde surgen los criminales; pero para esto es necesario que se extienda a toda la sociedad. Además, la ausencia misma del crimen contribuiría directamente a producir ese resultado; porque un sentimiento aparece mucho más estable cuando es siempre y uniformemente respetado. Pero no se advierte que esos estados de conciencia fuertes no pueden ser reforzados sin que los estados más débiles cuya violación sólo engendraba faltas puramente morales, sean reforzados al mismo tiempo; porque los segundos no son más que la prolongación, la forma atenuada, de los primeros. Así, el robo y la simple falta de delicadeza no hieren más que un único sentimiento altruista, el respeto a la propiedad ajena. Pero este mismo sentimiento resulta ofendido con mayor o menor fuerza por uno de esos actos que por el otro; y como, por otra parte, no existe en el promedio de las conciencias una intensidad suficiente para sentir con viveza la más leve de esas dos ofensas, ésta es objeto de una mayor

tolerancia. Por este motivo se censura simplemente al individuo poco delicado mientras que se castiga al ladrón. Pero si ese mismo sentimiento se hace más fuerte, hasta el punto de apagar en todas las conciencias la tendencia que inclina al hombre hacia el robo, se hará más sensible a las lesiones que hasta entonces sólo le harían levemente; entonces reaccionará contra ellas con mayor vivacidad; serán objeto de una reprobación más enérgica que hará pasar a algunas de ellas de simples hechos morales a la categoría de crímenes. Por ejemplo, los contratos incorrectos o incorrectamente aplicados, que sólo traen consigo una censura pública o reparaciones civiles, se convertirán en delitos. Imaginemos una sociedad de santos, un claustro ejemplar y perfecto. Allí los crímenes propiamente dichos serán desconocidos, pero las faltas que parecen veniales al vulgo provocarán el mismo escándalo que un delito común en las conciencias ordinarias. Si esta sociedad posee el poder de juzgar y castigar, calificará esos actos de criminales y los tratará en consecuencia. Por la misma razón, el hombre perfectamente honrado juzga sus menores desfallecimientos morales con su severidad que la multitud reserva a los actos verdaderamente delictivos. Antes, los actos de violencia contra las personas eran más frecuentes que hoy porque el respeto hacia la dignidad individual era más débil. Como ha aumentado, estos crímenes se han hecho más raros; pero también muchos actos que herían ese sentimiento han penetrado en el derecho penal al que no pertenecían primitivamente.[11]

[11] Calumnias, injurias, difamación, dolo, etc.

Tal vez nos preguntemos, para agotar todas las hipótesis lógicamente posibles, por qué esta unanimidad no se extendería a todos los sentimientos colectivos sin excepción; por qué incluso los más débiles no adquirirían la energía suficiente para evitar toda disidencia. La conciencia moral de la sociedad se encontraría entonces completa en todos los individuos y con una vitalidad suficiente para impedir todo acto que la ofenda, tanto las faltas puramente morales como los crímenes. Pero una uniformidad tan universal y tan absoluta es radicalmente imposible, porque el medio físico inmediato en el que vivimos, los antecedentes hereditarios, las influencias sociales de las que dependemos varían de un individuo a otro y, en consecuencia, diversifican las conciencias. No es posible que todo el mundo se parezca hasta este punto, por la única razón de que cada uno tiene su organismo propio y estos organismos ocupan porciones diferentes del espacio. Por eso, incluso entre los pueblos inferiores, en los que la originalidad individual está muy poco desarrollada, no es sin embargo nula. Así pues, como no puede existir una sociedad donde los individuos no se desvíen más o menos del tipo colectivo, es inevitable que, entre esas divergencias, haya algunas que presenten un carácter criminal. Porque lo que les confiere ese carácter no es su importancia intrínseca, sino la que les presta la conciencia común. Si ésta es más fuerte, si tiene bastante autoridad para hacer que estas divergencias tengan muy poco valor absoluto, será también más sensible, más exigente, y, reaccionando contra desviaciones nimias con la energía que en otros lugares sólo despliega frente a disidencias

más considerables, les atribuirá la misma gravedad, es decir, las marcará como criminales.

El crimen es, pues, necesario; está ligado a las condiciones fundamentales de toda vida social, pero, por eso mismo, resulta útil; porque estas condiciones de las que es solidario son indispensables para la evolución normal de la moral y del derecho.

En efecto, ya no es posible hoy discutir que no sólo el derecho y la moral varían de un tipo social a otro, sino también que cambian dentro de un mismo tipo si las condiciones de la existencia colectiva se modifican. Pero, para que estas transformaciones sean posibles es preciso que los sentimientos colectivos que se encuentren en la base de la moral no sean refractarios al cambio, y por consiguiente que no tengan más que una energía moderada. Si fueran demasiado fuertes ya no serían flexibles. Toda combinación, en efecto, es un obstáculo a la recomposición, y tanto más cuanto que sea más sólida la disposición primitiva. Cuanto más fuertemente acusada es una estructura, más resistencia opone a toda modificación, y con las combinaciones funcionales sucede lo mismo que con las anatómicas. Ahora bien, si no hubiera crímenes, esta condición no se cumpliría, porque dicha hipótesis supone que los sentimientos colectivos habrían llegado a un grado de intensidad sin ejemplo en la historia. Nada es bueno indefinidamente y sin medida. Es preciso que la autoridad de la que goza la conciencia moral no sea excesiva; de otra forma, nadie se atrevería a tocarla y cuajaría demasiado fácilmente bajo una forma inmutable. Para que pueda evolucionar, hace falta que la originalidad individual pueda salir a la luz; para que la del

idealista que sueña con superar su siglo pueda manifestarse, es necesario que la del criminal, que se encuentra por debajo de su tiempo, sea posible. La una no existe sin la otra.

Pero esto no es todo. Además de esta utilidad indirecta, sucede que el crimen desempeña un papel útil en dicha evolución. No implica únicamente que el camino queda abierto a los cambios necesarios, sino que también, en ciertos casos, prepara directamente estos cambios. Allí donde existe, no sólo los sentimientos colectivos tienen la maleabilidad necesaria para adoptar formas nuevas, sino que también él contribuye a veces a predeterminar la forma que tomarán. En efecto, ¡cuántas veces es sólo una anticipación de la moral futura, un encaminamiento hacia lo venidero! Según el derecho ateniense, Sócrates era un criminal y su condena no dejaba de ser justa. Sin embargo, su delito, o sea, la independencia de su pensamiento, era útil, no sólo a la humanidad, sino a su patria. Porque servía para preparar una moral y una fe nuevas, que los atenienses necesitaban entonces porque las tradiciones de las que habían vivido hasta aquel momento ya no estaban en armonía con sus condiciones de existencia. Y el caso de Sócrates no es un caso aislado, se repite periódicamente en la historia. La libertad de pensamiento de la que gozamos actualmente no hubiera podido ser proclamada nunca si las reglas que la prohibían no hubieran sido violadas antes de ser derogadas con solemnidad. Sin embargo, en ese momento, aquella violación era un crimen, puesto que se trataba de una ofensa a sentimientos aún muy vivos entre la generalidad de las conciencias. Pero este crimen era útil porque prece-

día a unas transformaciones que de día en día se hacían más necesarias. La filosofía libre ha tenido como precursores a herejes de todas clases que el brazo secular ha golpeado justamente durante toda la Edad Media y hasta la víspera de la época contemporánea.

Desde ese punto de vista, los hechos fundamentales de la criminología se presentan bajo un aspecto enteramente nuevo. Contrariamente a las ideas en curso, el criminal ya no aparece como un ser radicalmente insociable, como una especie de elemento parasitario, de cuerpo extraño e inasimilable, introducido en el seno de la sociedad;[12] es un agente regular de la vida social. Por su parte, el crimen ya no debe ser concebido como un mal al que hay que contener dentro de los límites más estrechos; antes bien lejos de felicitarnos cuando descienda muy sensiblemente por debajo del nivel ordinario, podemos estar seguros de que ese progreso aparente es a la vez contemporáneo y solidario de alguna perturbación social. Por este motivo, la cifra de los golpes y las heridas no cae nunca tan bajo como en periodos de hambre.[13] Al mismo tiempo y por carambola, la teoría del castigo se renueva o, mejor, hay que renovarla. Si, en efecto,

[12] Nosotros mismos hemos cometido el error de hablar así del criminal por no haber aplicado nuestra regla (*División del trabajo social*, pp. 395,396).

[13] No porque el crimen sea un hecho normal de la sociología hay que dejar de odiarlo. El dolor tampoco es nada deseable; el individuo odia como la sociedad odia el crimen, y sin embargo, tiene que ver con la fisiología normal. No sólo procede directamente de la constitución misma de todo ser vivo, sino que desempeña un papel útil en la vida por lo que no puede ser sustituido. Por eso, presentar nuestro pensamiento como una apología del crimen sería desnaturalizarlo singularmente. Ni siquiera soñaríamos con protestar contra dicha interpretación, pues ya sabemos a qué extrañas acusaciones y a qué malentendidos se expone quien intenta estudiar los hechos morales objetivamente y hablar de ellos en un lenguaje que no es el del vulgo.

el crimen es una enfermedad, el castigo es su remedio y no puede ser concebido de otra manera; también todas las discusiones que provoca se refieren a la cuestión de saber cómo debe ser para desempeñar su papel de remedio. Pero si el crimen no tiene nada de mórbido, el castigo no puede tener por objeto curarlo y su verdadera función debe buscarse en otro lado.

Falta mucho, pues, para que las reglas previamente enunciadas no tengan otra razón de ser que la de satisfacer un formalismo lógico sin gran utilidad, puesto que, al contraio, según se apliquen o no, los hechos sociales más esenciales cambian totalmente de carácter. Si, por otra parte, este ejemplo es particularmente demostrativo —y por eso nos hemos creído en el deber de tratarlo despacio— hay muchos otros que podrían citarse con eficacia. No existe ninguna sociedad en la que no sea de rigor que el castigo debe ser proporcional al delito; no obstante, según la escuela italiana, este principio es sólo un invento de los juristas, desprovisto de toda solidez.[14] Para estos criminólogos, la institución penal misma, tal y como ha funcionado hasta ahora entre todos los pueblos conocidos, es un fenómeno contranatural. Ya hemos visto que, para Garofalo la criminalidad peculiar de las sociedades inferiores no tiene nada de natural. Para los socialistas, la organización capitalista, pese a su generalización, constituye una desviación del estado normal, producida por la violencia y el artificio. Para Spencer, en cambio, nuestra centralización administrativa, la extensión de los poderes gubernamentales, constituyen el vicio radical de nuestras

[14] Véase Garofalo, *Criminologie*, p. 299.

sociedades, y esto aunque una y otra progresen del modo más regular y universal a medida que avanzamos en la historia. No creemos que nos hayamos obligado nunca sistemáticamente a proclamar el carácter normal o anormal de los hechos sociales de acuerdo con el grado de generalización. Esas cuestiones se han resuelto siempre a golpes de dialéctica.

Sin embargo, dejando de lado este criterio, no sólo nos exponemos a confusiones y errores parciales como los que acabamos de recordar, sino que hacemos imposible la ciencia misma. En efecto, ésta tiene por objeto inmediato el estudio del tipo normal; ahora bien, si los hechos más generales pueden ser mórbidos, puede suceder que el tipo normal jamás haya existido en los hechos. Entonces, ¿de qué sirve estudiarlos? Sólo pueden confirmar nuestros prejuicios y enraizar nuestros errores puesto que proceden de ellos. Si el castigo, si la responsabilidad tal y como existen en la historia, no son más que un producto de la ignorancia y de la barbarie ¿de qué sirve empeñarse en conocerlos para determinar sus formas normales? Así, el espíritu se siente impulsado a desviarse de una realidad que pierde interés, para replegarse sobre sí mismo y buscar en su interior los materiales necesarios para reconstruirla. Para que la sociología trate los hechos como si fueran cosas, es preciso que el sociólogo sienta la necesidad de alistarse en esa escuela. Como el objeto principal de toda ciencia de la vida, individual o social, es, en suma, definir el estado normal, de explicarlo y distinguirlo de su contrario, si la normalidad no se nos da en las cosas mismas sino que un carácter que les imprimimos desde fuera o que les negamos por cualquier razón,

desaparece esta saludable subordinación. El espíritu se encuentra a gusto frente a una realidad que no tiene gran cosa que enseñarle; ya no está limitado por la materia a la cual se dedica, puesto que es él, de algún modo, quien la determina. Las distintas reglas que hemos establecido hasta ahora son pues estrechamente solidarias. Para que la sociología sea verdaderamente una ciencia de las cosas es preciso que la generalidad de los fenómenos sea considerada como criterio de su normalidad.

Además, nuestro método presenta la ventaja de reglamentar la acción a la vez que el pensamiento. Si lo deseable no es objeto de observación, sino que puede y debe ser determinado por una especie de cálculo mental, no puede asignarse ningún límite, por decirlo así, a las libres invenciones de la imaginación que busca lo mejor. Porque ¿cómo asignar a la perfección un límite que no pueda rebasar? Escapa, por definición, a una limitación cualquiera. El objeto de la humanidad retrocede pues hasta lo infinito, desalentando a unos por su alejamiento, y estimulando a otros que, para aproximarse al fin un poco, apresuran el paso y se precipitan en las revoluciones. Se elude de esta manera el dilema práctico respecto a si lo deseable es la salud y si la salud es algo definido e inherente a las cosas, porque el término del esfuerzo se presenta y define a la vez. No se trata ya de perseguir desesperadamente una meta que huye a medida que se adelanta, sino de trabajar con una perseverancia regular para conservar el estado normal, restablecerlo si es trastornado, volver a encontrar sus condiciones si llegan a cambiar. El deber del hombre de Estado ya no es empujar violentamente a

las sociedades hacia un ideal que les parece seductor; su papel es el del médico: evita la eclosión de las enfermedades mediante una buena higiene y, cuando se han declarado, intenta curarlas.[15]

[15] De la teoría desarrollada en este capítulo se ha deducido alguna vez que, de acuerdo con nosotros, la marcha ascendente de la criminalidad en el curso del siglo XIX era un fenómeno normal. Nada más lejos de nuestro pensamiento. Varios hechos que habíamos indicado a propósito del suicidio (véase *El suicidio*, pp. 420 y *s)* tienden, por el contrario, a hacernos creer que este desarrollo es, en general, mórbido. De todas maneras, podría suceder que cierto aumento de algunas formas de la criminalidad sea normal, porque cada estado de civilización posee su criminalidad propia. Pero acerca de esto sólo es posible hacer hipótesis.

IV. Reglas relativas a la constitución de los tipos sociales

Puesto que un hecho social sólo puede ser calificado de normal o anormal en relación con una especie social determinada, lo que antecede implica que una rama de la sociología está consagrada a la constitución de esas especies y a su clasificación.

Esta noción de la especie social presenta, por otro lado, la enorme ventaja de proporcionarnos un término medio entre las dos concepciones contrarias de la vida colectiva que se han repartido durante mucho tiempo los espíritus; me refiero al nominalismo de los historiadores[1] y al realismo extremado de los filósofos. Para el historiador, las sociedades constituyen otras tantas individualidades heterogéneas que no pueden compararse entre sí. Cada pueblo tiene su fisonomía propia, su constitución especial, su derecho, su moral, su organización económica que sólo le convienen a él, y cualquier generalización resulta casi imposible. En cambio, para el filósofo, todas esas agrupaciones particulares a las que llamamos tribus, ciudades, naciones, no son más que combina-

[1] La llamo así porque entre los historiadores es algo frecuente, pero no quiero decir que se encuentre en todos.

ciones contingentes y provisionales sin realidad propia. Sólo la humanidad es real y de los atributos generales de la naturaleza humana procede toda la evolución social. Por consiguiente, para los primeros la historia no es más que una sucesión de acontecimientos que se encadenan sin reproducirse; para los segundos, esos mismos acontecimientos sólo tienen valor e interés como ilustración de las leyes generales inscritas en la constitución del hombre, que dominan todo el desarrollo histórico. Para éstos, lo que resulta bueno en una sociedad no podría aplicarse a las otras. Las condiciones del estado de salud varían de un pueblo a otro y no pueden ser determinadas teóricamente; es cuestión de práctica, de experiencia, de tanteos. En cuanto a las otras, pueden ser calculadas una vez por todas y para el género humano en su totalidad. Parecía, pues, que la realidad social no podía ser objeto más que de una filosofía abstracta y vaga o de monografías puramente descriptivas. Pero eludimos esta alternativa cuando se reconoce que entre la multitud confusa de las sociedades históricas y el concepto único, pero ideal, de la humanidad, hay unos intermediarios: las especies sociales. En efecto, en la idea de especie se encuentran reunidas la unidad que exige toda investigación verdaderamente científica y la diversidad presentada en los hechos, puesto que la especie es siempre la misma entre todos los individuos que forman parte de ella y que, por otro lado, las especies difieren entre sí. Sigue siendo verdad que las instituciones morales, jurídicas, económicas, etc., son infinitamente variables, pero dichas variaciones brindan materia al pensamiento científico.

Por haber desconocido la existencia de especies sociales, Comte ha creído poder representar el progreso de las sociedades humanas como idéntico al de un pueblo único "con el que se relacionarían idealmente todas las modificaciones consecutivas observadas entre las distintas poblaciones".[2] En efecto, si no existe más que una sola especie social, las sociedades particulares sólo pueden diferir entre ellas por grados, según presenten de manera más o menos completa los rasgos constitutivos de esta especie única y según expresen en más o menos perfectamente a la humanidad. Si por el contrario, existen tipos sociales cualitativamente distintos unos de otros, por mucho que se les aproxime no podrá conseguirse que se reúnan exactamente como las secciones homogéneas de una recta geométrica. El desarrollo histórico pierde también la unidad ideal y simplista que se le atribuía; se fragmenta, por decirlo así, en una multitud de trozos que, porque difieren específicamente unos de otros, no podrían religarse de una manera continua. La famosa metáfora de Pascal, adoptada por Comte, se queda despojada de toda veracidad.

Pero ¿cómo hacer para constituir estas especies?

I

A primera vista, puede parecer que no hay otra forma de proceder más que la de estudiar cada sociedad en particular, hacer sobre ella una monografía lo más exacta y completa posible, y comparar todas esas monografías entre sí, ver en qué concuerdan o diver-

[2] *Curso de filosofía*, IV, 263.

gen, y entonces, según la importancia relativa de esas similitudes y de esas divergencias, clasificar los pueblos en grupos semejantes o diferentes. En apoyo de este método, se señala que es el único aceptable en una ciencia de la observación. En efecto, la especie no es más que el resumen de los individuos; entonces ¿cómo constituirlos, si no se empieza por describir cada uno de ellos y describirlos enteros? ¿No existe una regla según la cual no podemos elevarnos hasta lo general sin haber observado lo particular y todo lo particular? Por este motivo se ha intentado a veces aplazar el estudio de la sociología hasta la época indefinidamente alejada en que la historia, al estudiar las sociedades particulares, pueda conseguir resultados suficientemente objetivos y definidos para que puedan ser comparados útilmente.

Pero en realidad, esta circunspección sólo tiene una apariencia científica. En efecto, es inexacto que la ciencia no pueda instituir leyes sin haber pasado revista a todos los hechos que expresan, ni formar géneros más que después de haber descrito, en toda su integridad, los individuos que abarcan. El verdadero método experimental tiende más bien a sustituir los hechos vulgares que sólo son demostrativos bajo la condición de que sean muchos y que, por consiguiente, no permitan más que conclusiones siempre sospechosas por hechos *decisivos o cruciales*, como decía Bacon,[3] que, por sí mismos e independientemente de su número, poseen un valor y un interés científicos. Sobre todo, es necesario proceder así cuando se trata de constituir géneros y especies.

[3] *Novum organum*, II, 36.

Porque hacer el inventario de todos los caracteres que corresponden a un individuo es un problema insoluble. Todo individuo es un infinito y el infinito no puede ser agotado. ¿Nos reduciremos a las propiedades más esenciales? Pero ¿de acuerdo con qué principio haremos la selección? Para ello necesitamos un criterio que supere al individuo y que las monografías mejor elaboradas no podrían proporcionarnos. Sin llevar las cosas hasta este extremo, podemos prever que, cuanto más numerosos sean los caracteres que sirvan de base a esta clasificación, más difícil resultará también que las diversas maneras en que se combinan en los casos particulares, presenten semejanzas suficientemente claras y diferencias bastante señaladas para permitir la constitución de grupos y de subgrupos definidos.

Pero, aun cuando fuera posible una clasificación de acuerdo con este método, tendría el enorme defecto de no prestar los servicios que son su razón de ser. En efecto, ante todo debe tener por objeto abreviar el trabajo científico sustituyendo la multiplicidad indefinida de los individuos por un número restringido de tipos. Pero pierde esta ventaja si esos tipos sólo han sido constituidos después de que se haya pasado revista a todos los individuos analizándolos completos. Esto no facilitará la investigación si sólo resume las investigaciones ya hechas. Sólo será verdaderamente útil si nos permite clasificar otros caracteres que los que le sirven de base, y si nos procura marcos para los hechos futuros. Su papel consiste en ofrecernos puntos de referencia a los cuales podamos unir otras observaciones distintas de las que nos han proporcionado esos mismos puntos.

Pero para esto es preciso que se haga, no de acuerdo con un inventario completo de todos los caracteres individuales, sino según un pequeño número de ellos, cuidadosamente elegidos. En estas condiciones, no sólo servirá para ordenar un poco los conocimientos ya dados sino también para elaborar otros. Le ahorrará al observador muchas gestiones porque le guiará. Por lo tanto, una vez establecida la clasificación sobre este principio, para saber si un hecho es general dentro de una especie no será necesario haber observado todas las sociedades de dicha especie; bastará con algunas. Y aun en muchos casos será suficiente una observación bien hecha, lo mismo que a menudo una experiencia bien llevada a cabo basta para el establecimiento de una regla.

Por consiguiente, debemos escoger para nuestra clasificación caracteres particularmente esenciales. Es verdad que no podemos conocerlos más que si la explicación de los hechos está suficientemente adelantada. Estas dos partes de la ciencia son solidarias y progresan una por medio de la otra. Sin embargo, sin entrar muy a fondo en el estudio de los hechos, no es difícil conjeturar de qué lado hay que buscar las propiedades características de los tipos sociales. En efecto, sabemos que las sociedades se componen de partes superpuestas las unas a las otras. Como la naturaleza de toda resultante depende necesariamente de la naturaleza y del número de los elementos componentes y de la forma de su combinación, dichos caracteres son sin duda los que debemos tomar como base, y se verá, en efecto, después, que de ellos dependen los hechos generales de la vida social. Por otra parte, como son de orden morfológico,

podríamos llamar *morfología social* a la parte de la sociología que tiene como misión constituir y clasificar los tipos sociales.

Se puede incluso precisar más el principio de esta clasificación. En efecto, se sabe que las partes constitutivas de toda sociedad son otras sociedades más simples que ellas. Un pueblo se compone de la reunión de dos o varios pueblos que le han precedido. Si conociéramos la sociedad más simple que ha existido, para hacer nuestra clasificación sólo tendríamos que seguir la forma en que en sí misma dicha sociedad se compone y en que sus componentes se integran entre sí.

II

Spencer comprendió muy bien que la clasificación metódica de los tipos sociales no podía tener otro fundamento.

"Hemos visto —dice— que la evolución social empieza por pequeños conglomerados simples; que progresa por la unión de algunos de éstos formando otros mayores, y que después de haberse consolidado dichos grupos se unen con otros semejantes a ellos para formar conglomerados aún más grandes. Nuestra clasificación debe pues empezar por sociedades del primer orden, es decir, del más simple."[4]

Por desgracia, para aplicar en la práctica este principio, habría que definir con precisión lo que se entiende por sociedad simple. Ahora bien, Spencer no sólo no da esta definición, sino que la juzga casi imposible.[5] Y es que, en efecto, la simplicidad como

[4] *Sociología*, II, 135.

[5] "No podemos decir siempre con precisión qué es lo que constituye una sociedad simple" (*ibid* 135, 136).

él la entiende, consiste esencialmente en cierta elementalidad de la organización. Pero no es fácil decir con exactitud en qué momento la organización social es lo suficientemente rudimentaria para calificarla de simple: es cuestión de criterio. Así, la fórmula que da es tan sumamente vaga que conviene a toda clase de sociedades. "Dice que no tenemos nada mejor que hacer que considerar como sociedad simple la que forma un todo no sujeto a otro y cuyas partes cooperan con o sin centro regulador, en vista de ciertos fines de interés público."[6] Pero hay muchos pueblos que satisfacen esta condición. De ahí resulta que confunde, un poco al azar, bajo esta misma rúbrica, todas las sociedades menos civilizadas. Nos imaginamos lo que puede ser, con semejante punto de partida, todo el resto de su clasificación. En ella vemos aproximadas, en la más asombrosa confusión, las sociedades más dispares, los griegos homéricos junto a los feudos del siglo X y por debajo de los bechuanes, los zulúes y los fidjianos, la confederación ateniense junto a los feudos de la Francia del siglo XVIII y por debajo de los iroqueses y los araucanos.

La palabra simplicidad sólo tiene un sentido definido cuando significa una ausencia completa de partes. Por sociedad simple hay que entender toda sociedad que no comprende a otras más simples que ella; que no sólo está actualmente reducida a un segmento único, sino que tampoco presenta ninguna huella de una segmentación anterior. La *horda*, tal como la hemos definido en otro lugar,[7]

[6] *Ibid.*, 136.

[7] *Divisón del trabjo social*, p. 189.

responde exactamente a esta definición. Es un conglomerado social que no comprende y no ha comprendido nunca en su seno ningún otro grupo más elemental, pero que se resuelve inmediatamente en individuos. Éstos no forman, en el interior del grupo total, grupos especiales ni diferentes del anterior; están yuxtapuestos atómicamente. Se concibe que no pueda haber una sociedad más simple; es el protoplasma del reino social y, por consiguiente, la base natural de toda clasificación.

Es posible que no exista una sociedad histórica que responda exactamente a este señalamiento; pero, como ya hemos demostrado en el libro antes citado, conocemos una multitud formada, inmediatamente y sin otro intermediario, por una repetición de hordas. Cuando la horda se convierte así en un segmento social, en vez de ser la sociedad entera, cambia de nombre y se denomina clan, pero conserva los mismos rasgos constitutivos. En efecto, el clan es un conglomerado social que no se resuelve en ningún otro más restringido. Tal vez se observe que, generalmente donde lo observamos hoy, comprende una pluralidad de familias particulares. Pero primero, por razones que no podemos desarrollar aquí, creemos que la formación de estos pequeños grupos familiares es posterior al clan; no constituyen, hablando con exactitud, segmentos sociales porque no son divisiones políticas. Donde se le encuentra, el clan constituye la última división de este género. Por consiguiente, aunque no dispongamos de otros hechos para postular la existencia de la horda —y hay algunos que tendremos un día oportunidad de exponer— la existencia del clan, es decir, de socieda-

des formadas por una reunión de hordas, nos autoriza a suponer que ha habido primero sociedades más simples que se reducían a la horda propiamente dicha, y hacen de ésta el tronco del que han brotado todas las especies sociales.

Ya planteada esta noción de la horda o sociedad de segmento único —concebida como una realidad histórica o como un postulado de la ciencia— tenemos el punto de apoyo necesario para construir la escala completa de los tipos sociales. Se distinguirán tantos tipos fundamentales como manera tenga la horda de combinarse consigo misma, engendrando sociedades nuevas y éstas a su vez combinándose entre sí. Encontraremos primero conglomerados formados por una simple repetición de hordas o de clanes (por darles su nuevo nombre), sin que estos clanes estén asociados entre sí de modo que formen grupos intermedios entre el grupo total que los abarca a todos y cada uno. Están simplemente yuxtapuestos como individuos de la horda. Encontramos ejemplos de estas sociedades a las que podríamos llamar *polisegmentarias simples* en ciertas tribus iroquesas y australianas. El *arch* o tribu kabila tiene el mismo carácter; es una reunión de clanes establecidos en forma de aldeas. Lo más verosímil es que hubo en la historia un momento en que la *curia* romana y la *fatria* ateniense fueron sociedades de ese género. Por encima, vendrían las sociedades formadas por un ensamblaje de sociedades de la especie anterior, es decir, las *sociedades polisegmentarias compuestas simplemente.* Por ejemplo, la ciudad, reunión de tribus, ellas mismas conglomerados de curias, las cuales, a su vez, se resuelven en *gentes*

o clanes, y la tribu germánica, con sus condados, que se subdividen en "centenas", que a su vez tienen como unidad última el clan convertido en aldea.

No tenemos que desarrollar más ni llevar más lejos estas pocas indicaciones, porque no se trata de efectuar aquí una clasificación de las sociedades. Es un problema demasiado complejo para tratarlo de paso; al contrario, supone todo un conjunto de investigaciones largas y especiales. Hemos querido solamente concretar las ideas con algunos ejemplos, y demostrar cómo debe aplicarse el principio del método. No deberíamos considerar lo que antecede como una clasificación concreta de las sociedades inferiores. Hemos simplificado un poco las cosas para mayor claridad. En efecto, hemos supuesto que cada tipo superior estaba formado por una repetición de sociedades de un mismo tipo, del tipo inmediatamente inferior. Ahora bien, no es imposible que unas sociedades de especies diferentes, situadas a distintas alturas en el árbol genealógico de los tipos sociales, se reúnan para constituir una especie nueva. Conocemos al menos un caso; el Imperio romano, que incluía en su seno pueblos de las naturalezas más diversas.[8]

Pero, una vez constituidos dichos tipos, se podrán distinguir en cada uno de ellos variedades diferentes dependiendo de que las sociedades segmentarias, que sirven para integrar la sociedad resultante, conserven cierta individualidad o por, el contrario, sean absorbidas en la masa total. Se comprende que los fenóme-

[8] Sin embargo, es verosímil que, en general, la distancia entre las sociedades competentes no sea muy grande; de otra manera, no podría haber entre ellas ninguna comunidad moral.

nos sociales deben variar, no sólo de acuerdo con la naturaleza de los elementos componentes, sino según el modo de su composición; sobre todo, se diferencian si cada uno de los grupos parciales conserva su vida local o si son todos arrastrados en la vida general, es decir, según estén concentrados más o menos estrechamente. Por tanto, se deberá investigar si en un momento cualquiera se produce una coalescencia completa de dichos segmentos. Se reconocerá que ésta existe cuando la composición original de la sociedad ya no afecta su organización administrativa y política. Desde ese punto de vista, la ciudad se distingue claramente de las tribus germánicas. En estas últimas, la organización basada en los clanes se ha conservado, aunque borrosa, hasta el final de su historia; mientras que en Roma, en Atenas, las *gentes* y los γένη dejaron muy pronto de ser divisiones políticas para convertirse en grupos privados.

En el interior de las divisiones así constituidas tratará de introducir nuevas distinciones de acuerdo con caracteres morfológicos secundarios. Sin embargo, por razones que daremos más adelante, no creemos posible superar últimamente las divisiones generales que acabamos de indicar. Además, no tenemos por qué meternos en esos pormenores, nos basta haber expuesto el principio de clasificación que podemos enunciar así: *empezaremos por clasificar las sociedades de acuerdo con el grado de composición que presentan, tomando por base la sociedad perfectamente simple o de segmento único; en el interior de estas clases, se distinguirán variedades diferentes según se produzca o no una coalescencia completa de los segmentos iniciales.*

III

Estas reglas responden implícitamente a una cuestión que el lector puede haberse planteado al vernos hablar de especies sociales como si existieran, sin haber establecido directamente su existencia. Dicha prueba se encuentra en el principio mismo del método que acabamos de exponer.

En efecto, acabamos de ver que las sociedades eran sólo diferentes combinaciones de la única y misma sociedad original. Pero un mismo elemento no puede componerse consigo mismo, y los componentes que resultan no pueden a su vez componerse entre ellos más que a través de un número de modos limitados, sobre todo cuando los elementos componentes son poco numerosos, como es el caso de los segmentos sociales. La gama de las combinaciones posibles está, pues, limitada y, por lo tanto, la mayoría de ellas, por lo menos, tienen que repetirse. Por eso hay especies sociales. Además, es posible que algunas de esas combinaciones sólo se produzcan una vez. Esto no impide que haya especies. Únicamente se dirá en los casos de este género que la especie no comprende más que un individuo.[9]

Hay, pues, especies sociales por el mismo motivo que existe especies biológicas. En efecto, estas últimas se deben a que los organismos no son más que combinaciones variadas de una sola y misma unidad anatómica. Sin embargo, desde ese punto de vista, hay una gran diferencia entre los dos reinos. Entre los animales, un factor especial da a los caracteres especí-

[9] ¿No es este el caso del Imperio romano que parece no tener parangón en la historia?

ficos una fuerza de resistencia que no tienen los otros; es la generalización. Los primeros, porque son comunes a todo el linaje de ascendientes, y están arraigados con más fuerza dentro del organismo. No se dejan fácilmente influir por la acción de los medios individuales, sino que se mantienen idénticos a sí mismos, pese a la diversidad de las circunstancias exteriores. Hay una fuerza interna que los fija pese a las tentaciones para modificarse que pueden llegarles de fuera; es la fuerza de los hábitos hereditarios. Por eso están claramente definidos y pueden ser determinados con precisión. En el reino social, falta esta causa interna. No pueden ser reforzados por la generación porque sólo duran una generación. En efecto, es normal que las sociedades engendradas pertenezcan a una especie distinta que las sociedades generadoras, porque estas últimas al combinarse originan disposiciones completamente nuevas. Sólo la colonización podría ser comparada a una generación por germinación; pero, para que la asimilación sea exacta, es preciso que el grupo de los colonos no se mezcle con ninguna sociedad de otra especie o de otra variedad. Los atributos distintivos de la especie no reciben de la herencia un aumento de fuerza que les permita resistir a las variaciones individuales. Pero se modifican y matizan hasta el infinito bajo la acción de las circunstancias; por eso, cuando se las quiere captar, una vez alejadas todas las variantes que las ocultan, a menudo no se obtiene más que un residuo bastante indeterminado. Esta indeterminación crece naturalmente tanto más cuanto que la complejidad de los caracteres es mayor; porque, cuanto más compleja es una cosa, es más fácil que las

partes que la componen puedan formar combinaciones diferentes. De ahí resulta que el tipo específico, más allá de los caracteres más generales y más simples, no presenta contornos tan definidos como en biología.[10]

[10] Al redactar este capítulo para la primera edición de esta obra, no dijimos nada del método que consiste en clasificar las sociedades de acuerdo con su grado de civilización. En efecto, en ese momento no existían clasificaciones de ese género propuestas por sociólogos autorizados, salvo tal vez la de Comte, evidentemente arcaica. Desde entonces, se han hecho diversos ensayos en este sentido, especialmente los de Vierkandt ("Die Kulturtypen der Menscheit, en *Archiv. F. Antropologie*, 1898), los de Sutherland *(The Origin and Growth of the Moral Instinct)*, y los de Steinmetz "Classification des types sociaux", en *Année sociologique*, III, pp. 43-147). Sin embargo, no nos detendremos en discutirlos, porque no responden al problema planteado en este capítulo. Encontramos en él clasificadas, no las especies sociales, sino algo muy diferente, fases históricas. Francia ha pasado desde sus orígenes por formas de civilización muy diferentes; ha empezado por ser agrícola, para pasar luego a la industria de las artes y oficios y al pequeño comercio, después a' la manufactura, y por fin a la gran industria. Pero es imposible admitir que una misma individualidad colectiva pueda cambiar de especie tres o cuatro veces. Una especie debe definirse por caracteres más constantes. El estado económico, tecnológico, etc. presenta fenómenos demasiado inestables y demasiado complejos para proporcionar la base de una claisifcación. Es incluso muy posible que una misma civilización industrial, científica, artística pueda encontrarse en sociedades cuya constitución congénita es muy diferente. El Japón podrá tomarnos en préstamo nuestras artes, nuestra industria, incluso nuestra organización política; no dejará por eso pertenecer a otra especie social distinta que la de Francia y Alemania. Añadiremos que estas tentativas, aunque llevadas a cabo por sociólogos eminentes, sólo han producido resultados vagos, discutibles y de poca utilidad.

V. Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales

Pero la constitución de las especies es ante todo un medio de agrupar los hechos para facilitar su interpretación; la morfología social es un camino hacia la parte verdaderamente explicativa de la ciencia. ¿Cuál es el método propio de esta última?

I

La mayoría de los sociólogos cree haber dado cuenta de los fenómenos una vez que ha hecho ver para qué sirven y qué papel desempeñan. Se razona como si no existieran más que con el objeto de representar dicho papel y no tuvieran otra causa determinante que el sentimiento, claro o confuso, de los servicios que están llamados a prestar. Por ese motivo se cree haber dicho todo lo necesario para hacerlos inteligibles, cuando se ha establecido la realidad de esos servicios y demostrado qué necesidad social satisfacen. Así, Comte reduce toda la fuerza progresiva de la especie humana a la tendencia fundamental "que empuja directamente al hombre a mejorar sin cesar en todos los aspectos su condición, sea la que fuere",[1] y según

[1] *Curso de filosofía*, IV, 262.

Spencer a la necesidad de conseguir una felicidad mayor. En virtud de ese principio, explica la formación de la sociedad por las ventajas que produce la cooperación, la institución del gobierno por lo útil que resulta regularizar la cooperación militar,[2] las transformaciones por las que ha pasado la familia, por la necesidad de conciliar cada vez con mayor perfección los intereses de los padres, de los hijos y de la sociedad.

Pero este método confunde dos cuestiones muy diferentes. Hacer ver hasta qué punto un hecho es útil no es explicar cómo ha nacido ni cómo es lo que es. Porque las aplicaciones a las que se sirve suponen las propiedades específicas que lo caracterizan, pero no lo crean. La necesidad que tenemos de las cosas no puede ser que sean tales o cuales y, por consiguiente, no es esa necesidad la que puede sacarlas de la nada y conferirles el ser. Su existencia procede de causas de otro género. Nuestros sentimientos respecto a la utilidad que presentan pueden incitarnos a poner estas causas en marcha y a producir los efectos que implican, pero no a suscitar estos efectos de la nada. Esta proposición es evidente mientras no se trata de fenómenos materiales o incluso psicológicos. Ni sería discutida en sociología si los hechos sociales, a causa de su extrema inmaterialidad, no nos parecieran, erróneamente, destituidos de toda realidad intrínseca. Como no se ve en ellos más que combinaciones puramente mentales, parece que deben producirse por sí mismos en cuanto los ideamos, si por lo menos nos parecen útiles. Pero, como cada uno de ellos es una

[2] *Sociología*, III, 336.

fuerza que domina la nuestra, puesto que posee una naturaleza propia, no podría bastar para darle el ser, desearlo ni quererlo. Y todavía es preciso que existan fuerzas capaces de producir esta fuerza determinada, naturalezas capaces de producir esta naturaleza especial. Y esto será posible sólo con esa condición. Para reavivar el espíritu de familia cuando se ha debilitado, no basta que todo el mundo comprenda sus ventajas; hay que hacer actuar directamente las únicas causas que son susceptibles de engendrarlo. Para devolver a un gobierno la autoridad que le es necesaria no basta sentir su necesidad; hay que dirigirse a las únicas fuerzas de donde procede toda autoridad, es decir, constituir tradiciones, un espíritu común, etc., etc.; para ello, hay que remontar más alto el encadenamiento de causas y efectos, hasta encontrar un punto donde la acción del hombre pueda insertarse eficazmente.

Lo que muestra bien la dualidad de estos órdenes de investigación es que un hecho puede existir sin servir para nada, sin que haya sido nunca ajustado a ningún fin vital, porque después de haber sido útil haya perdido toda utilidad y continúe existiendo por la única fuerza de la costumbre. En efecto, hay todavía más supervivencia en la sociedad que en el organismo. Hay incluso casos en los que una práctica o una institución social cambian de funciones sin cambiar por eso de naturaleza. La regla *is pater est quem justae nuptiae declarant* ha permanecido materialmente en nuestro código lo mismo que estuvo en el viejo derecho romano. Pero mientras entonces tenía por objeto salvaguardar los derechos de la patria potestad sobre los hijos tenidos con la mujer legí-

tima, hoy protege más bien los derehos de los niños. El juramento ha empezado por ser una especie de prueba judicial para convertirse simplemente en una forma de testimonio solemne e imponente. Los dogmas religiosos del cristianismo no han cambiado desde hace siglos; pero el papel que desempeñan en nuestras sociedades modernas no es el mismo que en la Edad Media. Así, las palabras sirven para expresar ideas nuevas sin que su contextura cambie. Además, en sociología como en biología es verdadera la proposición según la cual el órgano es independiente de su función, es decir que, siendo el mismo, puede servir a fines diferentes. Por lo tanto, las causas que le dan el ser son independientes de los fines a los que sirve.

Además, oímos decir que las tendencias, las necesidades y los deseos de los hombres no intervienen nunca en forma activa en la evolución social. Al contrario, es cierto que pueden, según la manera en que influyen sobre las condiciones de las que depende un hecho, precipitar o contener su desarrollo. Pero, además de que no pueden, en ningún caso, crear algo de la nada, su intervención misma, fueran cuales fuesen sus efectos, sólo puede realizarse en virtud de causas eficientes. En efecto, una tendencia no puede concurrir, ni siquiera en esta medida restringida, a la producción de un fenómeno nuevo más que si es nueva ella misma, si está constituida en todas sus piezas o si es debida a alguna transformación de una tendencia anterior. Porque, a menos que se postule una armonía preestablecida verdaderamente providencial, no se podría admitir que el hombre llevara en sí desde el origen, en estado virtual

pero dispuestas a despertar ante la llamada de las circunstancias, todas las tendencias cuya oportunidad debería hacerse sentir en el curso de la evolución. Pero también una tendencia es una cosa; no puede por lo tanto ni constituirse ni modificarse por el único hecho de que la juzgamos útil. Es una fuerza que posee su naturaleza propia; para que dicha naturaleza sea suscitada o alterada, no basta que le reconozcamos alguna ventaja. Para determinar tales cambios es necesaria la intervención de causas que los implican físicamente.

Por ejemplo, hemos explicado los progresos constantes de la división del trabajo social, demostrando que son necesarios para que el hombre pueda mantenerse en las nuevas condiciones de existencia en que se encuentra situado a medida que avanza en la historia; por lo tanto, hemos atribuido a esta tendencia que llamamos bastante inadecuadamente instinto de conservación, un papel importante en nuestra explicación. Pero, en primer lugar, no podría dar cuenta ella sola de la especialización misma más rudimentaria. Porque no puede nada si las condiciones de las que depende dicho fenómeno no están realizadas ya, es decir, si las diferencias individuales no han aumentado suficientemente debido a la indeterminación progresiva de la conciencia común y de las influencias hereditarias.[3] Incluso sería preciso que la división del trabajo hubiera empezado ya a existir para que su utilidad se advirtiera y se sintiera; y sólo el desarrollo de las divergencias individuales, implicando una mayor diversidad de gustos y actitu-

[3] *División del trabajo,* 1, II, caps. III y IV.

des, debería necesariamente producir este primer resultado. Pero además, el instinto de conservación no fecunda, por sí mismo y sin causa, ese primer germen de especialización. Si se ha orientado y nos ha orientado hacia esta vía nueva es, en primer lugar, porque la vía que seguía y que nos hacía seguir anteriormente apareció como obstaculizada, porque la intensidad más grande de la lucha, debida a la condensación mayor de las sociedades, ha hecho cada vez más difícil la supervivencia de los individuos que seguían dedicados a tareas generales. Y así, fue necesario cambiar de dirección. Por otra parte, si se ha dirigido y ha dirigido de preferencia nuestra actividad en el sentido de una división del trabajo cada vez más desarrollada, se debe a que era también el sentido de la menor resistencia. Las demás soluciones posibles eran la emigración, el suicidio, la delincuencia; ahora bien, en el promedio de los casos, los lazos que nos ligan a nuestro país, a la vida, la simpatía hacia nuestros semejantes son sentimientos más fuertes y más resistentes que las costumbres que pueden desviarnos de una especialización más estrecha. Son estas últimas las que debían inevitablemente ceder a cada impulso producido. No se vuelve, ni siquiera parcialmente, al finalismo porque no nos negamos a hacerle un lugar a las necesidades humanas en las explicaciones sociológicas. Porque no pueden ejercer una influencia sobre la evolución social más que a condición de evolucionar ellas mismas y los cambios por los cuales pasan no pueden ser explicados más que por causas que no son finales.

Pero, más convincente aún que las consideraciones anteriores es la práctica misma de los hechos

sociales. Allí donde reina el finalismo, reina también una contingencia más o menos amplia; porque no hay fines, y mucho menos medios, que se impongan necesariamente a todos los hombres, ni siquiera cuando se les supone situados en las mismas circunstancias. Dado el mismo medio, cada individuo, según su humor, se adapta a él según el modo peculiar que prefiere a cualquier otro. Uno intentará cambiarlo para ponerlo en armonía con sus necesidades; otro preferirá cambiar él mismo y moderar sus deseos, y, para llegar al mismo fin, ¡cuántos caminos diferentes pueden existir y ser efectivamente seguidos! Por lo tanto, si fuera verdad que el desarrollo histórico se realiza en vista de fines claramente u oscuramente percibidos, los hechos sociales deberían presentar la diversidad más infinita y toda comparación debería resultar casi imposible. Pero la verdad es lo contrario. Sin duda, los acontecimientos exteriores cuya trama constituye la parte superficial de la vida social varían de un pueblo a otro. Por eso cada individuo tiene su historia, aunque las bases de la organización física y moral sean las mismas en todos. De hecho, cuando se ha entrado siquiera un poco en contacto con los fenómenos sociales, sorprende la asombrosa regularidad con la cual se reproducen en las mismas circunstancias. Incluso las practicas más minuciosas en apariencia, las más pueriles, se repiten con la más sorprendente uniformidad. Una ceremonia nupcial, puramente simbólica según parece, como el rapto de la novia, se vuelve a encontrar exactamente en todos los lugares donde existe cierto tipo familiar, ligado a toda una organización política. Las costumbres más extrañas, como

la cobada, el levirato, la exogomia, etc., se observan entre los pueblos más diversos y son sintomáticos de cierto estado social. El derecho de testar aparece en una fase determinada de la historia y según las restricciones más o menos importantes que lo limitan, se puede decir en qué momento de la evolución social nos encontramos. Sería fácil multiplicar los ejemplos. Pero esta generalización de las formas colectivas sería inexplicable si las causas finales tuvieran en sociología la preponderancia que se les atribuye.

Cuando se trata, pues, de explicar un fenómeno social, es preciso buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que cumple. Utilizamos la palabra función de preferencia a la de fin o meta, precisamente porque los fenómenos sociales no existen por lo general en vista de los resultados útiles que producen. Lo que hay que determinar es si existe correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste dicha correspondencia, sin preocuparse por saber si ha sido intencional o no. Todas estas cuestiones de intención son, por otra parte, demasiado subjetivas para poder tratarlas científicamente.

No sólo es preciso desunir estos dos órdenes de problemas, sino que conviene, en general, tratar el primero antes del segundo. En efecto, este orden corresponde al de los hechos. Es natural buscar la causa de un fenómeno antes que tratar de determinar sus efectos. Este método es tanto más lógico cuanto que la primera cuestión, una vez resuelta, ayudará con frecuencia a resolver la segunda. En efecto, el lazo de solidaridad que une la causa al efecto presenta un carácter de reciprocidad que no se ha reconocido

bastante.Sin duda, el efecto no puede existir sin su causa, pero ésta, a su vez, necesita su efecto. De ella extrae su energía, pero también la restituye en ciertos casos y, por consiguiente, no puede desaparecer sin que la causa se resienta.[4] Por ejemplo, la reacción social que constituye el castigo se debe a la intensidad de los sentimientos colectivos ofendidos por el crimen; pero, por otra parte, su función útil consiste en mantener dichos sentimientos en el mismo grado de intensidad, porque no tardarían en debilitarse si las ofensas que padecen no fueran castigadas.[5] Igualmente, a medida que el medio social se hace más complejo y móvil, las tradiciones, las creencias ya hechas se quebrantan y se vuelven más indeterminadas y más flexibles y las facultades de reflexión se desarrollan; pero estas mismas facultades son indispensables a las sociedades y a los individuos para adaptarse a un medio más móvil y más complejo.[6] A medida que los hombres se ven obligados a realizar un trabajo más intenso, los productos de ese trabajo se hacen más numerosos y de mejor calidad; pero esos productos más abundantes y mejores son necesarios para reparar los gastos que lleva consigo ese trabajo más considerable.[7] Así, la causa de los fenómenos sociales no consiste en una anticipación mental de la función que están llamados a ejercer; al contrario, esta función consiste, por lo menos en muchos casos,

[4] No queremos plantear aquí cuestiones de filosofía general que no estarían en su lugar. Sin embargo, observemos que, mejor estudiada, esta reciprocidad de causa y efecto podría suministrar una manera de reconciliar el mecanismo científico con el finalismo que implican la existencia y, sobre todo, la persistencia de la vida.

[5] *División del trabajo social*, l II, cap. XI, y especialmente pp. 105 *ss.*

[6] *División del trabajo social*, 52, 53.

[7] *Ibid.*, 301 *ss.*

en conservar la causa preexistente de la que proceden; por lo tanto, si la segunda causa ya es conocida, se encuentra con más facilidad la primera.

Pero, aunque debamos proceder en segundo lugar a la determinación de la función, ésta no deja de ser necesaria para que la explicación del fenómeno sea completa. En efecto, si la utilidad del hecho no es la que lo produce, generalmente es preciso que sea útil para poder sostenerse. Porque basta que no sirva para nada para que sea perjudicial por el mismo motivo, porque, en ese caso, cuesta sin rendir nada. Por lo tanto, si la generalidad de los fenómenos sociales tuviera ese carácter parasitario, el presupuesto del organismo estaría en déficit, y la vida social resultaría imposible. Por consiguiente, para entender ésta de modo satisfactorio es preciso demostrar cómo los fenómenos que constituyen su materia concurren entre ellos para poner a la sociedad en armonía consigo misma y con el exterior. Sin duda, la fórmula corriente, que define la vida como una correspondencia entre el medio interno y el medio externo, es sólo aproximada; sin embargo, es verdadera en general y en consecuencia, para explicar un hecho de orden vital, no basta demostrar la causa de la que depende; es preciso también, por lo menos en la mayoría de los casos, encontrar la parte que le corresponde en el establecimiento de esa armonía general.

II

Una vez separadas estas dos cuestiones, debemos determinar ya el método según el cual hay que resolverlas.

Siendo a la vez "finalista", el método de explicación generalmente seguido por los sociólogos es esencialmente psicológico. Estas dos tendencias son solidarias una de otra. En efecto, si la sociedad no es más que un sistema de medios instituidos por los hombres en vista de ciertos fines, dichos fines sólo pueden ser individuales; porque antes de que existiera la sociedad, sólo podían existir individuos. Por lo tanto, del individuo emanan las ideas y las necesidades que han determinado la formación de las sociedades y, si de él procede todo, necesariamente todo debe explicarse por él. Además, no hay en la sociedad más que conciencias particulares; es pues en estas últimas donde se encuentra la fuente de toda la evolución social. En consecuencia, las leyes sociológicas no podrán ser más que un corolario de las leyes más generales de la psicología; la explicación suprema de la vida colectiva consistirá en hacer ver cómo procede de la naturaleza humana en general, bien se la deduzca directamente y sin observación previa, o bien que se la religue después de haberla observado.

Estos términos son más o menos textualmente los mismos de los que se sirvió Comte para caracterizar su método. "Puesto que el fenómeno social, concebido en su totalidad, no es en el fondo más que *un simple desarrollo de la humanidad, sin ninguna creación de cualesquiera facultades,* como yo he establecido antes, todas las disposiciones efectivas que la observación sociológica pueda develar sucesivamente, deberán encontrarse por lo menos en germen en ese tipo primordial que la biología ha construido por anticipado para la sociología."[8] Y es que según

[8] *Curso de filosofía,* IV, 333.

Comte el hecho dominante de la vida social es el progreso y, por otra parte, el progreso depende de un factor exclusivamente psíquico, a saber, la tendencia que empuja al hombre a desarrollar cada vez más su naturaleza. Los hechos sociales podrían derivar en formas tan inmediatas de la naturaleza humana que, durante las primeras fases de la historia, podrían deducirse directamente sin que fuera necesario recurrir a la observación.[9] Es cierto que, según confiesa Comte, es imposible aplicar este método deductivo a los periodos más avanzados de la evolución. Pero esta imposibilidad es puramente práctica. Se debe a que la distancia entre el punto de partida y el de llegada se hace demasiado considerable y el espíritu humano se expone a extraviarse[10] si se propusiera recorrerla sin guía. Pero la relación entre las leyes fundamentales de la naturaleza humana y los resultados definitivos del progreso no deja de ser analítica. Las formas más complejas de la civilización no son más que vida psíquica desarrollada. También, aunque las teorías de la psicología no pueden bastar como premisas para el razonamiento sociológico, son la piedra de toque que permite experimentar la validez de las proposiciones establecidas inductivamente. Dice Comte que "ninguna ley de sucesión social indicada, incluso con toda la autoridad posible, por el método histórico, podrá ser finalmente admitida si no ha sido racionalmente deducida, en forma directa o indirecta, pero siempre indiscutible, con la teoría positiva de la naturaleza humana."[11] Por lo tanto, la psicología tiene siempre la última palabra.

[9] *Ibid.*, 345.
[10] *Curso de filosofía*, 346.
[11] *Ibid.*, 335.

Este es asimismo el método seguido por Spencer. En efecto, según él, los dos factores primarios de los fenómenos sociales son el medio cósmico y la constitución física y moral del individuo.[12] Ahora bien, el primero sólo puede influir en la sociedad a través del segundo, que es, así, el motor esencial de la evolución social. Si la sociedad se forma, lo hace para permitir al individuo realizar su naturaleza, y todas las transformaciones por las cuales ha pasado no tienen más objeto que el de hacer esta realización más fácil y más completa. En virtud de este principio, Spencer, antes de proceder a investigar la organización social, creyó su deber consagrar casi todo el primer tomo de sus *Principios de sociología* al estudio del hombre primitivo, físico, emocional e intelectual. "La ciencia de la sociología parte de las unidades sociales sometidas a las condiciones que hemos estudiado, constituidas física, emocional e intelectualmente, y en posesión de ciertas ideas adquiridas muy temprano y de los sentimientos correspondientes."[13] Y en dos de estos sentimientos, el temor de los vivos y el temor de los muertos, encuentra el origen del gobierno político y del gobierno religioso.[14] Admite, es verdad, que una vez formada, la sociedad reacciona sobre los individuos.[15] Pero no se deduce de esto que tenga el poder de engendrar directamente el menor hecho social; sólo tiene una eficacia casual desde ese punto de vista por intermedio de los cambios que determina en el individuo. Por lo tanto, todo procede de la

[12] *Principio de sociología*, I, 14, 14.
[13] *Op. cit.*, I, 583.
[14] *Ibid.*, 582.
[15] *Ibid.*, 18.

naturaleza humana, sea primitiva o derivada. Además, la acción que el cuerpo social ejerce sobre sus miembros no puede tener nada que sea específico, puesto que los fines políticos no son en sí mismos más que una simple expresión abreviada de los fines individuales.[16] Sólo puede ser una especie de retorno de la actividad privada sobre sí misma. Sobre todo, no vemos en qué puede consistir en las sociedades industriales, cuyo objeto es precisamente devolver al individuo a sí mismo y a sus impulsos naturales, librándolo de toda coacción social.

Este principio no se encuentra solamente en la base de esas grandes doctrinas de sociología general; inspira igualmente a un gran número de teorías particulares. Así se explica la organización doméstica por los sentimientos que los padres experimentan hacia sus hijos y éstos hacia los primeros; la institución del matrimonio, por las ventajas que representan para los esposos y su descendencia; el castigo, por la ira que determina en el individuo toda lesión grave de sus intereses. Toda la vida económica, como la conciben y explican los economistas, sobre todo los de la escuela ortodoxa, está en definitiva suspendida de ese factor puramente individual: el deseo de riquezas. ¿Se trata de la moral? Los deberes del individuo consigo mismo se convierten en la base de la ética. ¿Se trata de religión? Se ve en ella un producto de las impresiones que las grandes fuerzas de la naturaleza o ciertas personalidades eminentes despiertan en el hombre, etcétera.

[16] "La sociedad existe para beneficio de sus miembros, los miembros no existen para beneficio de la sociedad...; *los derechos del cuerpo político no son* nada en sí mismos, sólo pasan a ser algo a condición de que encarnen los derechos de los individuos que lo componen." (*Op. cit,* II, 20.)

Pero dicho método sólo es aplicable a los fenómenos sociológicos con la condición de desnaturalizarlos. Para demostrarlo, basta referirse a la definición que hemos dado. Como su característica esencial consiste en el poder que tienen para ejercer desde fuera una presión sobre las conciencias individuales, eso significa que no proceden de ellas y que, por lo tanto, la sociología no es un corolario de la psicología. Pues este poder restrictivo demuestra que expresan una naturaleza diferente a la nuestra, ya que sólo penetran en nosotros a la fuerza o, por lo menos, pesando sobre nosotros con una cierta energía. Si la vida social no fuera más que una prolongación del ser individual, no se la vería remontar así hacia su fuente e invadirla con la autoridad ante la cual se inclina el individuo cuando actúa, siente o piensa socialmente, lo domina hasta ese punto, es porque se trata de un producto de fuerzas que lo rebasan y de las cuales no sabría dar cuenta. Ese empuje exterior que padece no puede venir de él; por lo tanto, lo que sucede dentro de él no puede explicarlo. Es cierto que no somos incapaces de dominarnos a nosotros mismos; podemos reprimir nuestras tendencias, nuestras costumbres, nuestros instintos mismos y detener su desarrollo por un acto de inhibición. Pero los movimientos inhibidores no pueden confundirse con los que constituyen la coacción social. El *processus* de los primeros es centrífugo, el de los segundos, centrípeto. Unos se elaboran en la conciencia individual y tienden después a exteriorizarse; los otros son primero exteriores al individuo, al que tienden después a moldear desde fuera. La inhibición es, si se quiere, el medio a través del cual la coacción

social produce esos efectos psíquicos; no es dicha coacción.

Ahora bien, dejando de lado al individuo, sólo queda la sociedad; por lo tanto, en la naturaleza de la sociedad misma hay que buscar la explicación a la vida social. En efecto, se concibe que, puesto que rebasa infinitamente al individuo, lo mismo en el tiempo que en el espacio, se encuentra en situación de imponerle las maneras de actuar y de pensar que ha consagrado con autoridad. Esta presión, que es el signo distintivo de los hechos sociales, es la que todos ejercen sobre cada uno.

Pero se nos dirá que, puesto que los únicos elementos que forman la sociedad son individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos sólo puede ser psicológico. Al razonar así, se puede también establecer fácilmente que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos inorgánicos. En efecto, es bien cierto que en la célula viva no hay más que moléculas de materia en bruto. Pero están de ahí asociadas y esta asociación es la causa de los fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible reencontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es otra cosa cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes que lo componen. La asociación no es, como se ha creído algunas veces, un fenómeno estéril en sí mismo, que consiste simplemente en poner en relación exterior hechos adquiridos y propiedades constituidas. ¿No es, por el contrario, la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? ¿Qué diferencias hay

entre los organismos inferiores y los otros, entre lo vivo organizado y la simple *plastídula,* entre ésta y las moléculas inorgánicas que la componen, sino diferencias de asociación? Todos estos seres, en última instancia, se resuelven en elementos de la misma naturaleza; pero estos elementos están aquí yuxtapuestos, y allá asociados. Aquí asociados de una manera, y allá de otra. Incluso tenemos el derecho de preguntarnos si esta ley no penetra hasta el mundo mineral y si las diferencias que separan a los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen.

En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Sin duda, nada colectivo puede producirse si no se dan conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso también que dichas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera; de esta combinación resulta la vida social y, por consiguiente, dicha combinación es la que la explica. Al aglomerarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo.[17] Así pues, la natura-

[17] He aquí en qué sentido y por qué razones se puede y se debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales. Para justificar esta distinción, no es necesario hipostasiar la primera; es algo especial y debe designarse con un término especial, simplemente porque los estados que la constituyen difieren específicamente de los que constituyen las conciencias particulares. Esta especificidad se debe a que no están formadas por los mismos elementos. Unas, en efecto, resultan de la naturaleza del ser organicopsíquico considerando aisladamente, las otras de la combinación de una pluralidad de seres de ese género. Las resultantes tienen que diferir, puesto que las componentes difieren hasta ese punto. Nuestra definición del hecho social sólo marcaba de otra manera esta línea de demarcación.

leza de esta individualidad, no en la de las unidades componentes, hay que buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen. El grupo piensa, siente, actúa de forma distinta como lo harían sus miembros si éstos estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de estos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología existe la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas. Por consiguiente, todas las veces que un fenómeno social esté directamente explicado por un fenómeno psíquico, podemos tener la seguridad de que la explicación es falsa.

Tal vez se nos conteste que si la sociedad, una vez formada, es en efecto la causa próxima de los fenómenos sociales, las causas que han determinado su formación son de naturaleza psicológica. Se concede que, cuando los individuos están asociados, su asociación puede dar paso a una vida nueva, pero se pretende que ésta sólo pueda suceder por razones individuales. Pero en realidad, por muy lejos que nos remontemos en la historia, el hecho de la asociación es el más obligatorio de todos; porque es la fuente de todas las demás obligaciones. Debido a mi nacimiento, estoy obligatoriamente ligado a determinado pueblo. Se dice que después, ya adulto, acepto dicha obligación porque sigo viviendo en mi país. Pero ¿qué importa? Esta aceptación no le quita su carácter imperativo. Una presión aceptada y padecida de buen grado no deja de ser una presión. Por otra parte, ¿cuál puede ser el alcance de esta adhesión? Primero, es forzada, porque en la inmensa mayoría de los casos no es

material y moralmente imposible despojarnos de nuestra nacionalidad; semejante cambio se califica por lo general de apostasía. Después, no puede referirse al pasado, que no ha sido consentido y que por lo tanto determina el presente: no he deseado la educación que he recibido; pero es ella más que toda otra causa lo que me fija al suelo natal. En fin, no puede tener un valor moral para el porvenir, en la medida en que éste es desconocido. Tampoco conozco todos los deberes que pueden corresponderme un día u otro en mi calidad de ciudadano; ¿cómo podría aceptarlos por anticipado? Y todo lo que es obligatorio, lo hemos demostrado ya, tiene su origen fuera del individuo. Por lo tanto, mientras no se salga de la historia, el hecho de la asociación presenta el mismo carácter que los otros y, por consiguiente, se explica de la misma manera. Por otra parte, como todas las sociedades han nacido de otras sociedades sin solución de continuidad, podemos estar seguros de que, en todo el curso de la evolución social no ha habido un momento en que los individuos hayan tenido realmente que deliberar para saber si entrarían o no en la vida colectiva y en una de ellas antes que en otra. Para poder plantear la cuestión habría que remontarse hasta los orígenes primeros de toda sociedad. Pero las soluciones siempre dudosas que se pueden dar a dichos problemas no podrían en ningún caso afectar al método según el cual deben ser tratados por hechos dados en la historia. Por lo tanto, no tenemos que discutirlo.

Pero se confundiría extrañamente nuestro pensamiento si, de lo que antecede, se dedujera a modo de conclusión que según nosotros la sociología debe, o

incluso puede, hacer abstracción del hombre y de sus facultades. Al contrario, está claro que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración del que surge la vida social. Pero no son ellos quienes la suscitan, ni los que le dan su forma especial; sólo la hacen posible. Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen por causas generadoras ciertos estados de las conciencias particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto. Sin duda, sólo pueden realizarse si las naturalezas individuales no le son refractarias; pero ésas no son más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma. Su aportación consiste exclusivamente en estados muy generales, en predisposiciones vagas y, por consiguiente, flexibles que, por sí mismas, no podrían tomar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervinieran otros agentes.

Por ejemplo ¡qué abismo hay entre los sentimientos que experimenta el hombre frente a fuerzas superiores a las suyas y frente a la institución religiosa con sus creencias, sus prácticas tan multiplicadas y complicadas, su organización material y moral; entre las condiciones psíquicas de la simpatía que dos seres de la misma sangre experimentan el uno hacia el otro,[18] y ese conjunto tupido de reglas jurídicas y morales que determinan la estructura de la familia, de las relaciones de las personas entre sí, de las cosas con las personas!

Hemos visto que incluso cuando la sociedad se

[18] Si es que existe antes de toda vida social. Véase sobre este punto Espinas, *Sociedades animales*, 474.

incluso puede, hacer abstracción del hombre y de sus facultades. Al contrario, está claro que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración del que surge la vida social. Pero no son ellos quienes la suscitan, ni los que le dan su forma especial; sólo la hacen posible. Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen por causas generadoras ciertos estados de las conciencias particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto. Sin duda, sólo pueden realizarse si las naturalezas individuales no le son refractarias; pero ésas no son más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma. Su aportación consiste exclusivamente en estados muy generales, en predisposiciones vagas y, por consiguiente, flexibles que, por sí mismas, no podrían tomar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervinieran otros agentes.

Por ejemplo ¡qué abismo hay entre los sentimientos que experimenta el hombre frente a fuerzas superiores a las suyas y frente a la institución religiosa con sus creencias, sus prácticas tan multiplicadas y complicadas, su organización material y moral; entre las condiciones psíquicas de la simpatía que dos seres de la misma sangre experimentan el uno hacia el otro,[18] y ese conjunto tupido de reglas jurídicas y morales que determinan la estructura de la familia, de las relaciones de las personas entre sí, de las cosas con las personas!

Hemos visto que incluso cuando la sociedad se

[18] Si es que existe antes de toda vida social. Véase sobre este punto Espinas, *Sociedades animales*, 474.

que la tendencia a la sociablidad haya sido desde su origen un instinto congénito del género humano. Es mucho más natural ver en ello un producto de la vida social, que se ha organizado lentamente en nosotros; porque es un hecho observado que los animales son sociables o no según que las disposiciones de su hábitat los obliguen a la vida común o los alejen de ella. Y hay que añadir que, incluso entre esas inclinaciones más determinadas y la realidad social, el desvío sigue siendo considerable.

Pero existe una manera de aislar casi por completo el factor psicológico para poder precisar el alcance de su acción, buscando de qué modo afecta la raza a la evolución social. En efecto, los caracteres étnicos son de orden organicopsíquico. La vida social debe, pues, variar cuando ellos varían, si los fenómenos psicológicos ejercen sobre la sociedad la eficacia causal que se les atribuye. Pero no conocemos ningún fenómeno social situado bajo la dependencia incontestada de la raza. Sin duda, no podríamos atribuir a esta proposición el valor de una ley; podemos al menos afirmarla como un hecho constante de nuestra práctica. Las formas de organización más diversas se reencuentran en sociedades de la misma raza, mientras que hay similitudes notables que se observan entre sociedades de razas diferentes. La ciudad ha existido entre los fenicios, como entre los romanos y los griegos; se la encuentra en vías de formación entre los kabilas. La familia patriarcal estaba casi tan desarrollada entre los judíos como entre los hindúes, pero no se vuelve a encontrar entre los esclavos, que son sin embargo de raza aria. En cambio, el tipo familiar que ahí encontramos existe también entre los árabes. La

familia matriarcal y el clan se observan en todas partes. El pormenor de las pruebas judiciales, de las ceremonias nupciales es el mismo en los pueblos más diferentes desde el punto de vista étnico. Y esto sucede porque la aportación psíquica es demasiado general para predeterminar el curso de los fenómenos sociales. Puesto que no implica una forma social más que otra, no puede explicar ninguna. Hay, es verdad, un cierto número de hechos que se acostumbra atribuir a la influencia de la raza. Así también se explica que el desarrollo de las letras y de las artes fuese tan rápido y tan intenso en Atenas, tan lento y mediocre en Roma. Pero esta interpretación de los hechos, aunque es clásica, no ha sido nunca demostrada metódicamente; parece que deduce más o menos su autoridad de la tradición. Ni siquiera se ha comprobado si una explicación sociológica de los mismos fenómenos fuera posible, y estamos convencidos de que se podría intentar con éxito. En resumen, cuando se atribuye con rapidez a facultades estéticas conjuntas el carácter artístico de la civilización ateniense, se procede más o menos como en la Edad Media cuando se explicaba el fuego por la flogística y los efectos del opio por su virtud somnífera.

En fin, si verdaderamente la evolución social tuviera su origen en la constitución psicológica del hombre, no vemos cómo se hubiera podido producir. Porque entonces habría que admitir que tiene por motor algún resorte interior en la naturaleza humana. Pero ¿cuál podría ser ese resorte? ¿Sería esa clase de instinto del que habla Comte y que impulsa al hombre a realizar cada vez más su naturaleza? Pero

esto es responder a la cuestión por la cuestión misma y explicar el progreso por una tendencia innata al mismo, verdadera entidad metafísica cuya existencia no se demuestra con nada; porque las especies animales, ni siquiera las más elevadas, están movidas de ningún modo por la necesidad de progresar, e incluso entre las sociedades humanas hay muchas que se complacen permaneciendo estacionarias indefinidamente. ¿Sería, como parece creer Spencer, la necesidad de una felicidad más grande, que las formas cada vez más complejas de la civilización estarían destinadas a realizar cada vez de una manera más completa? En ese caso, sería preciso establecer que la felicidad aumenta con la civilización y hemos expuesto en otro lugar todas las dificultades que plantea esta hipótesis.[19] Pero hay algo más; aunque admitiéramos uno u otro de estos dos postulados, el desarrollo histórico no resultaría por ello más inteligible; porque la explicación resultante sería puramente finalista y hemos demostrado antes que los hechos sociales, como todos los fenómenos naturales, no quedan explicados sólo porque se haya demostrado que sirven a algún fin. Aunque se ha demostrado que las organizaciones sociales cada vez más complicadas que se han sucedido a lo largo de la historia han tenido como efecto la satisfacción siempre mayor de tal o cual inclinación fundamental, sin embargo no se ha podido comprender cómo se produjeron dichas organizaciones. El hecho de que fueron útiles no nos dice qué es lo que les ha dado el ser. Aunque nos explicarámos cómo hemos llegado a

[19] *División del trabajo social,* l. II, cap. I.

imaginarlas, a trazar su plan por anticipado para representarnos los servicios que podríamos esperar de ellas —y el problema ya es difícil— los deseos de los que podían ser objeto, no tenían la virtud de sacarlas de la nada. En pocas palabras, admitiendo que sean los medios necesarios para alcanzar la meta perseguida, la cuestión sigue intacta; ¿cómo, es decir, de qué y por qué han sido constituidos esos medios?

Llegamos por lo tanto a la regla siguiente: *la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual.* Por otra parte, se concibe fácilmente que todo lo anterior se aplica a la determinación de la función, tanto como a la de la causa. La función de un hecho social no puede ser más que social, es decir, que consiste en la producción de efectos sociales útiles. Sin duda, puede suceder, y sucede en efecto, que por carambola sirva también al individuo. Pero ese resultado feliz no es su razón de ser inmediata. Podemos, pues, completar la proposición anterior diciendo: *La función de un hecho social debe buscarse siempre en la relación que sostiene con algún fin social.*

Como los sociólogos han ignorado con frecuencia esta regla y han considerado los fenómenos sociales desde un punto de vista demasiado psicológico, sus teorías les parecen a muchos espíritus demasiado vagas, demasiado flotantes, demasiado alejadas de la naturaleza especial de las cosas que creen explicar. Singularmente el historiador, que vive en la intimidad de la realidad social, no puede dejar de sentir con fuerza hasta qué punto estas interpretaciones demasiado generales son impotentes para llegar a los

hechos; y sin duda esto es lo que ha producido en parte la desconfianza que la historia ha manifestado con frecuencia respecto a la sociología. No es que el estudio de los hechos psíquicos no sea indispensable para el sociólogo. Si la vida colectiva no procede de la vida individual, de cualquier forma una y otra están íntimamente relacionadas; si la segunda no puede explicar la primera, puede por lo menos facilitar esa explicación. En primer lugar y como hemos demostrado, es indiscutible que los hechos sociales están producidos por una elaboración *sui generis* de hechos psíquicos. Pero además esta elaboración misma no carece de analogías con la que se produce en cada conciencia individual y que transforma progresivamente los elementos primarios (sensaciones, reflejos, instintos) que la constituyen originalmente. Se ha podido decir, no sin razón, hablando del yo, que era en sí mismo una sociedad, lo mismo que el organismo, aunque de otra manera; y hace ya mucho tiempo que los psicólogos han demostrado toda la importancia del factor *asociación* para explicar la vida del espíritu. Una cultura psicológica, mucho más que una cultura biológica, constituye pues para el sociólogo una propedéutica necesaria. Pero sólo le será útil a condición de que se libere de ella después de haberla recibido y que la rebase completándola por medio de una cultura especialmente sociológica. Es preciso que renuncie a hacer de la psicología, de algún modo, el centro de sus operaciones, el punto de donde deben partir y adonde le deben llevar las incursiones a las que se arriesga dentro del mundo social, y que se establezca en el corazón mismo de los hechos sociales, para observarlos de frente y sin intermedia-

rios; pidiendo únicamente a la ciencia del individuo una preparación general, y en caso necesario, sugerencias útiles.[20]

III

Puesto que los hechos de la morfología social son de igual naturaleza que los fenómenos fisiológicos, deben explicarse de acuerdo con la misma regla que acabamos de enunciar. Sin embargo, de todo lo que antecede resulta que desempeñan en la vida colectiva y, por consiguiente, en las explicaciones sociológicas un papel preponderante.

En efecto, si la condición determinante de los fenómenos sociales consiste, como hemos demostrado, en el hecho mismo de la asociación, deben variar con las formas de ésta, es decir, según las maneras en que estén agrupadas las partes constituyentes de la sociedad. Puesto que, por otra parte, el conjunto determinado que forman con su reunión los elementos de toda índole que entran en la composición de una sociedad, constituyen su medio interno, lo mismo

[20] Los fenómenos psíquicos sólo pueden tener consecuencias sociales cuando están tan íntimamente unidos a fenómenos sociales que la acción de unos y otros queda *necesariamente* confundida. Ese es el caso de ciertos hechos sociopsíquicos. Así, un funcionario es una fuerza social, pero es al mismo tiempo un individuo. De ahí resulta que puede utilizar la energía social que detenta en un sentido determinado por su naturaleza individual, y así puede ejercer una influencia sobre la constitución de la sociedad. Esto es lo que sucede a los hombres de Estado y, más generalmente, a los hombres geniales. Éstos, aunque no ejerzan una función social, deducen de los sentimientos colectivos que suscitan una autoridad que es también una fuerza social, a la que pueden poner, en cierta medida, al servicio de ideas personales. Pero vemos que estos casos se deben a accidentes individuales y por consiguiente no pueden afectar los rasgos constitutivos de la especie social, que es sólo objeto de la ciencia. La restricción al principio enunciado anteriormente no es pues de gran importancia para el sociólogo.

que el conjunto de los elementos anatómicos con el modo en que están dispuestos en el espacio, constituye el medio interno de los organismos, podremos decir: *el origen primero de todo proceso social de cierta importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno.*

Incluso es posible concretar más. Los elementos que componen ese medio son de dos clases: las cosas y las personas. Entre las cosas hay que incluir, además de los objetos materiales incorporados a la sociedad, los productos de la actividad social anterior, el derecho constituido, los usos establecidos, los monumentos literarios, artísticos, etc. Está claro que ni de los unos ni de los otros puede proceder el impulso que determina las transformaciones sociales, pues no contienen ninguna potencia motriz. Claro que se las puede tener en cuenta en las explicaciones que intentamos. Pasan, en efecto, con un cierto peso en la evolución social cuya velocidad y cuya dirección misma varían de acuerdo con lo que son; pero no poseen nada de lo que es necesario para ponerla en movimiento. Constituyen la materia a la que se aplican las fuerzas vivas de la sociedad, pero no desprenden por sí mismos ninguna de estas fuerzas. Por lo tanto queda como factor activo el medio propiamente humano.

El esfuerzo principal del sociólogo deberá, pues, tender a descubrir las diferentes propiedades de ese medio, que son susceptibles de ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta ahora hemos encontrado dos series de caracteres que responden en forma eminente a esta condición: el número de las unidades sociales o, como hemos

dicho también, el volumen de la sociedad, y el grado de concentración de la masa, o lo que hemos llamado densidad dinámica. Por esta última palabra debemos entender, no el estrechamiento puramente material del conglomerado que no puede producirse si los individuos o más bien los grupos de individuos permanecen separados por vacíos morales, sino el estrechamiento moral del que lo anterior no es más que el auxiliar y, bastante generalmente, la consecuencia. La densidad dinámica puede definirse, en igual volumen, en función del número de individuos que se encuentran efectivamente en relación no sólo comercial, sino incluso moral; es decir, que no sólo intercambian servicios o se hacen la competencia, sino que viven una vida común. Porque, como las relaciones puramente económicas dejan a los hombres separados unos de otros, dichas relaciones pueden ser muy seguidas sin que participen por eso en la misma existencia colectiva. Los negocios que se realizan cruzando las fronteras que separan a los pueblos no hacen que dichas fronteras no existan. Pero la vida común sólo puede ser afectada por el número de los que colaboran en ella eficazmente. Por eso, lo que expresa mejor la densidad dinámica de un pueblo es el grado de coalescencia de los segmentos sociales. Porque, si cada conglomerado parcial forma un todo, una individualidad distinta, separada de las otras por una barrera, esto se debe a que la acción de sus miembros en general queda allí localizada; y, al contrario, si esas sociedades parciales están todas confundidas en el seno de la sociedad total o tienden a confundirse en ella es porque en la misma medida el círculo de la vida social se ha extendido.

En cuanto a la densidad material —si al menos se entiende por esto no sólo el número de los fabricantes por unidad de superficie, sino el desarrollo de las vías de comunicación y de transmisión— marcha *de ordinario* al mismo paso que la densidad dinámica y, *en general,* puede servir para medirla. Porque si las diferentes partes de la población tienden a aproximarse, es inevitable que se abran caminos que permitan dicha aproximación y, por otro lado, sólo podrán establecerse relaciones entre puntos distantes de la masa social cuando esta distancia no sea un obstáculo, es decir, cuando sea de hecho suprimida. Sin embargo, hay excepciones[21] y nos expondríamos a errores muy graves si juzgáramos siempre la concentración moral de una sociedad de acuerdo con el grado de concentración material que presenta. Las carreteras, las líneas férreas, etc., pueden servir más al movimiento de los negocios que a la fusión de los pueblos, a la que entonces sólo expresan en forma muy deficiente. Este es el caso de Inglaterra, cuya densidad material es superior a la de Francia y, por lo tanto, donde la coalescencia de los segmentos está mucho más adelantada, como lo demuestra la persistencia del espíritu local y de la vida regional.

Hemos demostrado en otro lugar que todo crecimiento en el volumen y la densidad dinámica de las sociedades, al hacer más intensa la vida social, al extender el horizonte que cada individuo abarca con su pensamiento y llena con su acción, modifica pro-

[21] En nuestra *Divisón del trabajo* hemos cometido el error de insistir demasiado en la densidad material como expresión exacta de la densidad dinámica. De todos modos, la sustitución de la primera por la segunda es absolutamente legítima para todo lo que concierne a los efectos económicos de ésta, por ejemplo, la división del trabajo como hecho puramente económico.

fundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva. No tenemos que volver sobre la aplicación que hicimos entonces de ese principio. Añadiremos solamente que nos ha servido para tratar no únicamente la cuestión todavía muy general, que era el objeto de este estudio, sino muchos otros problemas más específicos, y que así hemos podido comprobar también su exactitud mediante un número ya respetable de experiencias. Sin embargo, falta mucho para que creamos haber encontrado todas las particularidades del medio social que son susceptibles de desempeñar un papel en la explicación de los hechos sociales. Todo lo que podemos afirmar es que son las únicas que hemos advertido y que no nos hemos visto llevados a buscar otras.

Pero esta especie de preponderancia que atribuimos al medio social y, más particularmente, al medio humano, no implica que debamos ver en ella algo así como un hecho último y absoluto más allá del cual no nos podamos remontar. Al contrario, es evidente que el estado en que se encuentra a cada momento de la historia depende de causas sociales, de las cuales unas son inherentes a la sociedad misma, mientras que las otras dependen de las acciones y las reacciones que se producen entre esa sociedad y sus vecinas. Por otra parte, la ciencia no conoce causas primeras en el sentido absoluto de la palabra. Para ella un hecho es primario simplemente cuando es bastante general para explicar un gran número de otros hechos.

Ahora bien, el medio social es ciertamente un factor de ese género; porque los cambios que se producen en él, sean cuales fueren sus causas, repercuten

en todas las direcciones del organismo social y no dejan de afectar más o menos a todas las funciones.

Lo que acabamos de decir respecto al medio general de la sociedad puede repetirse acerca de los medios especiales para cada uno de los grupos particulares que encierra. Por ejemplo, la vida doméstica será muy distinta si la familia es más o menos numerosa, más o menos replegada sobre sí misma. Igualmente, si los gremios profesionales se reconstituyen de forma que cada uno de ellos se ramifique por toda la extensión del territorio en vez de quedar encerrados, como antaño, en los límites de una ciudad, la acción que ejercerán será muy diferente de la que ejercían antes. De manera más general, la vida profesional será muy distinta si el medio propio de cada profesión queda constituido o si su trama es floja como lo es hoy. Sin embargo, la acción de esos medios particulares no podrá tener la importancia del medio general; porque también ellos están sometidos a la influencia de este último. Hay que volver siempre a esto. La presión que ejerce sobre esos grupos parciales es la que hace variar su constitución.

Esta concepción del medio social como factor determinante de la evolución colectiva tiene la mayor importancia. Porque si se le rechaza, la sociología no podrá establecer ninguna relación de causalidad.

En efecto, prescindiendo de este orden de causas, no hay condiciones concomitantes de las que puedan depender los fenómenos sociales; porque si el medio social exterior, es decir el que está formado por las sociedades ambientes, es susceptible de ejercer alguna acción, será sólo sobre las funciones que tienen por objeto el ataque y la defensa, y además sólo

puede hacer sentir su influencia por medio del medio social interno. Por lo tanto, las principales causas del desarrollo histórico no se encontrarían entre los *circonfusa;* estarían en el pasado. Formarían parte ellas mismas de ese desarrollo del que constituirían simplemente fases más antiguas. Los acontecimientos actuales de la vida social no derivarían del estado actual de la sociedad sino de acontecimientos anteriores, de los antecedentes históricos, y las explicaciones sociológicas consistirían exclusivamente en relacionar el presente con el pasado.

Esto puede ser suficiente. ¿No se dice, por lo general, que la historia tiene precisamente por objeto encadenar los acontecimientos de acuerdo con el orden de su sucesión? Pero es imposible concebir cómo el estado al que la civilización ha llegado en un momento dado podría ser la causa determinante del estado siguiente. Las etapas que recorre sucesivamente la humanidad no se engendran unas a otras. Se comprende bien que los progresos realizados en una época determinada en el orden jurídico, económico, político, etc., hacen posibles nuevos progresos, pero ¿en qué los predeterminan? Son un punto de partida que permite ir más lejos, pero ¿qué es lo que nos incita a ir más lejos? Habría que admitir entonces una tendencia interna que impulsa a la humanidad a rebasar sin cesar los resultados adquiridos, bien para realizarse por completo, bien para aumentar su felicidad, y el objeto de la sociología sería volver a encontrar el orden de acuerdo con el cual se ha desarrollado esta tendencia. Pero, sin volver sobre las dificultades que implica semejante hipótesis, en todo caso, la ley que expresa ese desarrollo no podría tener

nada causal. En efecto, una relación de causalidad sólo puede establecerse entre dos hechos dados; pero esta tendencia, a la que se supone causa de dicho desarrollo, no está dada; es sólo postulada y construida por el espíritu de acuerdo con los efectos que se le atribuyen. Es una especie de facultad motriz que imaginamos bajo el movimiento para explicarlo; pero la causa eficiente de un movimiento sólo puede ser otro movimiento, no una virtualidad de ese género. Por lo tanto, todo lo que logramos experimentalmente en la especie es una sucesión de cambios entre los cuales no existe ningún lazo causal. El estado antecedente no produce el consecuente, sino que la relación entre ellos es exclusivamente cronológica. Así, en estas condiciones, toda previsión científica resulta imposible. Podemos decir cómo se han sucedido las cosas hasta ahora, pero no en qué orden se sucederán en adelante, porque la causa de la que se supone que dependen no está científicamente determinada ni es determinable. Es cierto que, por lo general, se admite que la evolución proseguirá en el mismo sentido que en el pasado, pero en virtud de un simple postulado. Nada nos asegura que los hechos realizados expresen de manera bastante concreta la naturaleza de esta tendencia, para que podamos prejuzgar el término al cual aspira de acuerdo con aquellos por los que ha pasado sucesivamente. ¿Por qué la dirección que sigue y que imprime sería rectilínea?

He aquí por qué, de hecho, resulta tan restringido el número de las relaciones causales establecidas por los sociólogos. Salvo algunas excepciones de las cuales Montesquieu es el ejemplo más ilustre, la antigua filosofía de la historia se ha dedicado únicamente a

descubrir el sentido general en el que se orienta la humanidad, sin tratar de eslabonar las fases de esta evolución con ninguna condición concomitante. Aunque Comte haya prestado algún gran servicio a la filosofía social, los términos en los cuales plantea el problema sociológico no difieren de los anteriores. Así, su famosa ley de los tres estados no es una relación de causalidad; aunque fuera exacta, no es y no puede ser más que empírica. Se trata de un vistazo sumario sobre la historia pasada del género humano. Comte considera arbitrariamente el tercer estado como el estado definitivo de la humanidad. ¿Quién nos dice que no surgirá otro en el porvenir? En fin, la ley que domina la sociología de Spencer no parece ser de otra naturaleza. Aunque fuera cierto que actualmente tendemos a buscar nuestra felicidad en una civilización industrial, nada asegura que en el futuro no la busquemos en otro lugar. La generalización y la persistencia de este método se deben a que se ha visto con mayor frecuencia en el medio social el modo por el cual se realiza el progreso, y no la causa que lo determina.

Por otro lado, también en relación con ese mismo medio se debe medir el valor útil o, como hemos dicho, la función de los fenómenos sociales. Entre los cambios de los que es la causa, sirven aquellos que están en relación con el estado en que se encuentra, puesto que es la condición esencial de la existencia colectiva. También desde este punto de vista, la concepción que acabamos de exponer es, creemos, fundamental; porque es la única que permite explicar cómo el carácter útil de los fenómenos sociales puede variar sin depender de arreglos arbitrarios. Si, en

efecto, nos representamos la evolución histórica como movida por una especie de *vis a tergo* que empuja a los hombres hacia adelante, puesto que una tendencia motriz sólo puede tener una meta y una sola, sólo puede haber un punto de referencia en relación con el cual se calcula la utilidad o la nocividad de los fenómenos sociales. De ahí resulta que no existe ni puede existir más que un solo tipo de organización social que convenga perfectamente a la humanidad, y que las diferentes sociedades históricas no son más que aproximaciones sucesivas a ese único modelo. No es necesario demostrar hasta qué punto semejante simplisimo es hoy irreconciliable con la variedad y la complejidad reconocidas de las formas sociales. Si, en cambio, la conveniencia o inconveniencia de las instituciones sólo puede establecerse en relación con un medio determinado, como esos medios son diversos, hay una diversidad de puntos de referencia y, por consiguiente, de tipos que, siendo cualitativamente distintos unos de otros, se fundan todos igualmente en la naturaleza de los medios sociales.

La cuestión que acabamos de tratar está pues estrechamente conectada con la que se refiere a la constitución de los tipos sociales. Si hay especies sociales es porque la vida colectiva depende ante todo de condiciones concomitantes que presentan cierta diversidad. Si, por el contrario, las principales causas de los acontecimientos sociales estuvieran todas en el pasado, cada pueblo no sería más que la prolongación del anterior y las diferentes sociedades perderían su individualidad para no ser más que momentos diversos de un solo y mismo desarrollo. Como, por

otra parte, la constitución del medio social resulta del modo de composición de los conglomerados sociales, e incluso estas dos expresiones son en el fondo sinónimos, tenemos ahora la prueba de que no hay caracteres más esenciales que los que hemos asigando como base de la clasificación sociológica.

En fin, ahora ya debemos comprender mejor que antes qué injusto sería apoyarse en las palabras "condiciones exteriores" y "medio", para acusar a nuestro método y buscar las fuentes de la vida fuera de lo vivo. Al contrario, las consideraciones que acabamos de ver vuelven a la idea de que las causas de los fenómenos sociales son internas a la sociedad. A la teoría que hace derivar la sociedad del individuo podría reprochársele con justicia que intente sacar lo interior de lo exterior, puesto que explica el ser social por otra cosa que él mismo, y lo más por lo menos, puesto que se dedica a deducir el todo de la parte. Estos principios apenas desconocen el carácter espontáneo de todo viviente de modo que, si se les aplica a la biología y a la psicología, deberemos admitir que la vida individual se elabora también entera en el interior del individuo.

IV

Del grupo de reglas que acabamos de establecer se desprende cierta concepción de la sociedad y de la vida colectiva.

En este punto hay dos teorías contrarias que tienen sus prosélitos.

Para unos, como Hobbes y Rousseau, hay una solución de continuidad entre el individuo y la sociedad. El hombre es, pues, naturalmente refracta-

rio a la vida común, sólo se resigna a ella por la fuerza. Los fines sociales ya no son simplemente el punto de encuentro de los fines individuales; les son más bien contrarios. Para hacer que el individuo los persiga es necesario ejercer sobre él una coacción, y en instituirla y organizarla consiste por excelencia la obra social. Pero como el individuo está considerado la sola y única realidad del reino humano, esta organización que tiene por objeto reprimirlo y contenerlo no puede concebirse más que como algo artificial. No se funda en la naturaleza, puesto que está destinada a violentarla impidiéndole producir consecuencias antisociales. Es una obra de arte, o una maquinaria construida en su totalidad por la mano de los hombres y que, como todos los productos de ese género, sólo es lo que es porque los hombres lo han querido así. Un decreto de la voluntad la ha creado, otro decreto puede transformarla. Ni Hobbes ni Rousseau parecen haber advertido lo contradictorio que resulta admitir que el individuo sea el propio autor de una maquinaria que tiene por papel esencial dominarlo y constreñirlo, o por lo menos les ha parecido que, para hacer desaparecer esa contradicción bastaba disminuirla a los ojos de los que son sus víctimas mediante el hábil artificio del pacto social.

Los teóricos del derecho natural, los economistas, y más recientemente Spencer[22] se ha inspirado en la idea contraria. Para ellos, la vida social es esencialmente espontánea y la sociedad una cosa natural. Pero, aunque le confieren ese carácter no es porque reconozcan una naturaleza específica; es porque le

[22] La posición de Comte sobre este tema es de un eclecticismo bastante ambiguo.

encuentran una base en la naturaleza del individuo. Como los pensadores que les anteceden, no ven en ella un sistema de cosas que existe por sí mismo, en virtud de causas que les son peculiares. Pero, mientras que aquéllos la concebían como una disposición convencional sin ningún lazo que la uniera a la realidad, como flotando en el aire, por decirlo así, éstos le dan por cimientos los instintos fundamentales del corazón humano. El hombre tiende naturalmente a la vida política, deméstica, religiosa, a los intercambios, etc., y de esas inclinaciones naturales procede la organización social. Por consiguiente, mientras sea normal no tiene necesidad de imponerse. Cuando recurre a la coacción es porque no es lo que debe ser o porque las circunstancias son anormales. En principio, basta dejar que las fuerzas individuales se desarrollen en libertad para que se organicen socialmente.

Pero ninguna de estas doctrinas es la nuestra.

Sin duda, hacemos de la coacción la característica de todo hecho social. Pero esta coacción no procede de una maquinaria más o menos complicada, destinada a disfrazar ante los hombres los cepos en los cuales se han atrapado ellos mismos. Se debe simplemente a que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza que lo domina y ante la cual se inclina; pero esta fuerza es natural. No procede de una disposición convencional que la voluntad humana ha superpuesto a lo real; procede de las entrañas mismas de la realidad, y es el producto necesario de las causas dadas. Así, para que el individuo se someta de buen grado no es necesario recurrir a ningún artificio, basta hacerle tomar conciencia de su estado de subor-

dinación y de inferioridad naturales; que por medio de la religión se haga una representación sensible y simbólica de ellas o que llegue por la ciencia a formarse una noción adecuada y definida. Como la superioridad que la sociedad tiene sobre él no es simplemente física, sino intelectual y moral, no tiene nada que temer del libre examen, con tal de que éste se aplique con justicia. La reflexión, al hacer entender al hombre hasta qué punto el ser social es más rico, más complejo y más duradero que el ser individual, debe revelarle las razones inteligibles de la subordinación que se le exige y de los sentimientos de adhesión y de respeto que la costumbre ha fijado en su corazón.[23]

Por lo tanto, sólo hay una crítica singularmente superficial que podría reprochar a nuestro concepto de la coacción social el que repita las teorías de Hobbes y de Maquiavelo. Pero si, contrariamente a estos filósofos, decimos que la vida social es natural, no es porque encontremos su fuente en la naturaleza del indiviudo; es porque procede directamente del ser colectivo que es, por sí mismo, una naturaleza *sui generis;* y es que resulta de la elaboración especial a la que están sometidas las conciencias particulares por el hecho de su asociación y de la que se desprende una nueva forma de existencia.[24] Si reconocemos con

[23] He aquí por qué no toda coacción es siempre normal. Sólo merece este nombre la que corresponde a alguna superioridad social, es decir, intelectual o moral. Pero la que un individuo ejerce sobre otro porque es más fuerte o rico, sobre todo si esta riqueza no expresa su valor social, es anormal y sólo puede sostenerse por medio de la violencia.

[24] Nuestra teoría es incluso más contraria a la de Hobbes que la del derecho natural. En efecto, para los partidarios de esta última doctrina, la vida colectiva sólo es natural en la medida en que puede ser deducida de la naturaleza individual. Ahora bien, en rigor, sólo las formas más generales de la organiza-

unos que se presenta al individuo bajo el aspecto de la coacción, admitimos con otros que es un producto espontáneo de la realidad; y lo que reúne lógicamente a estos dos elementos en apariencia contradictorios es que la realidad de la que emana rebasa al individuo. Es decir, que las palabras *coacción* y *espontaneidad* no tienen en nuestra terminología el sentido que Hobbes da a la primera y Spencer a la segunda.

En resumen, a la mayor parte de las tentativas que se han hecho para explicar racionalmente los hechos sociales se ha podido objetar o que borraban toda idea de disciplina social, o que sólo llegaban a sostenerla con ayuda de subterfugios mentirosos. Las reglas que acabamos de exponer permitirían, por el contrario, elaborar una sociología que vería en el espíritu de su disciplina la condición esencial de toda vida en común, fundada sobre la razón y la verdad.

ción social pueden derivarse de este origen. En cuanto a los pormenores, está demasiado alejado de la extrema generalidad de las propiedades psíquicas para poder relacionarse con ellas; a los discípulos de esta escuela les parece tan artificial como a sus adversarios. Al contrario, para nosotros, todo resulta natural, incluso las disposiciones más especiales, porque todo se funda en la naturaleza de la sociedad.

VI. Reglas relativas a la administración de la prueba

I

Sólo tenemos una manera de demostrar que un fenómeno es causa de otro, y consiste en comparar los casos en los que están presentes o ausentes al mismo tiempo y buscar si las variaciones que presentan en las diferentes combinaciones de circunstancias testimonian que uno depende del otro. *Cuando pueden* ser artificialmente producidos a juicio del observador, el método es la experimentación propiamente dicha. Cuando, al contrario, la producción de los hechos no está a nuestra disposición y sólo podemos aproximarlos tal y como se producen espontáneamente, el método que se aplica es el de la experimentación indirecta o método compara*tivo*.

Ya hemos visto que la explicación sociológica consiste exclusivamente en establecer relaciones de causalidad, lo mismo cuando se trata de religar un fenómeno a causa o, al contrario, de religar una causa a sus efectos últimos. Puesto que, por otra parte, los fenómenos sociales escapan evidentemente a la acción del que opera, el método compara*tivo* es el único que conviene a la sociología. Es verdad que

Comte no lo ha juzgado suficiente; ha creído necesario completarlo con lo que llama método histórico; pero la causa está en su concepción particular de las leyes sociológicas. Según él, dichas leyes deben expresar principalmente, no relaciones definidas de causalidad, sino el sentido en el cual se orienta la evolución humana general; por lo tanto, no pueden ser descubiertas con ayuda de comparaciones, porque para poder comparar las diferentes formas que adopta un fenómeno social entre diferentes pueblos, es preciso haberlo separado de las series temporales a las cuales pertenece. Ahora bien, si se empieza por fragmentar así el desarrollo humano, se llega a la imposibilidad de encontrar su continuación. Para conseguirlo no conviene proceder por análisis, sino por grandes síntesis. Hay que aproximarlos unos a otros y reunir en una misma intuición, de alguna especie, los estados sucesivos de la humanidad a fin de percibir "el crecimiento continuo de cada disposición física, intelectual, moral y política".[1] Esta es la razón de ser de este método que Comte denomina histórico y que después queda desprovisto de todo objeto en cuanto se ha rechazado la concepción fundamental de la sociología comtista.

Es cierto que Mill declara inaplicable a la sociología la experimentación aunque sea indirecta. Pero lo que basta para quitar a su argumentación una gran parte de su autoridad es que la aplica igualmente a los fenómenos biológicos, e incluso a los hechos fisicoquímicos más complejos;[2] pero hoy ya no hay que demostrar que la química y la biología

[1] *Curso de filosofía positiva*, IV, 328.
[2] *Sistema de la lógica*, II, 478.

sólo pueden ser ciencias experimentales. No existe pues ninguna razón para que sus críticas estén más fundadas en lo que concierne a la sociología; porque los fenómenos sociales sólo se distinguen de los anteriores por una complejidad mayor. Esta diferencia puede implicar que el empleo del razonamiento experimental en sociología ofrece todavía más dificultades que en las otras ciencias; pero no vemos porqué sería radicalmente imposible.

Además, toda esta teoría de Mill se apoya en un postulado que está ligado sin duda a los principios fundamentales de la lógica, pero en contradicción con todos los resultados de la ciencia. En efecto, admite que un mismo consecuente no resulta siempre de un mismo antecedente, pero puede ser debido a veces a una causa y a veces a otra. Esta concepción del lazo causal, al quitarle toda determinación, lo hace casi inaccesible al análisis científico; cuando introduce una tal complicación en el enmarañamiento de las causas y de los efectos, el espíritu se pierde en ellos sin remedio. Si un efecto puede derivar de causas diferentes, para saber lo que lo determina es un conjunto de circunstancias dadas, sería preciso que la experiencia se hiciera en condiciones de aislamiento prácticamente irrealizables, sobre todo en sociología.

Pero este pretendido axioma de la pluralidad de las causas es una negación del principio de causalidad. Sin duda, si se cree con Mill que la causa y el efecto son absolutamente heterogéneos, que no hay entre ellos ninguna relación lógica, no es nada contradictorio admitir que un efecto pueda seguir a veces a una causa y a veces a otra. Si la relación que une a *C* con *A*

es puramente cronológica, no excluye otra relación del mismo género que uniría por ejemplo a *C* con *B*. Pero si, al contrario, el lazo causal tiene algo inteligible, no puede ser indeterminado hasta ese punto. Si consiste en una relación que procede de la naturaleza de las cosas, un mismo efecto no puede sostener esa relación más que como una sola causa, porque sólo puede expresar una naturaleza. Únicamente los filósofos han puesto alguna vez en duda la inteligibilidad de la relación causal. Para el científico no hay dudas; está supuesta por el método de la ciencia. ¿Cómo explicar de otra manera el papel tan importante que desempeña la deducción en el razonamiento fundamental y el principio fundamental de la proporcionalidad entre la causa y el efecto? En cuanto a los casos que se citan y en los que se pretende observar una pluralidad de causas, para que fueran demostrativos sería preciso haber establecido previamente, o bien que esta pluralidad no es sólo aparente, o bien que la unidad exterior del efecto no se superpone a una pluralidad real. ¡Cuántas veces ha reducido la ciencia a la unidad causas cuya diversidad parecía a primera vista irreductible! El propio Stuart Mill da un ejemplo de ello al recordar que, de acuerdo con las teorías modernas, la producción de calor por frotamiento, por pecución, o acción química, etc., derivan de una sola y misma causa. A la inversa, cuando se trata del efecto, el científico distingue a menudo lo que el vulgo confunde. Para el sentido común, la palabra fiebre designa una sola entidad mórbida; para la ciencia hay una multitud de fiebres específicamente diferentes y la pluralidad de las causas se encuentra en relación con la de los

efectos; y si entre todas esas especies nosológicas hay algo en común es que esas causas, igualmente, se confunden por algunos de sus caracteres.

Importa tanto más exorcizar ese principio de la sociología cuanto que muchos sociólogos padecen aún su influencia, y esto aun cuando no lo convierten en una objeción contra el empleo del método comparativo. Así, es corriente decir que el delito puede ser producido por causas muy diferentes; y que sucede lo mismo con el suicidio, la aflicción, etc. Aplicando con este espíritu el razonamiento experimental, por mucho que se reúna un número considerable de hechos no se podrá nunca obtener leyes precisas y relaciones de causalidades determinadas. Si se quiere aplicar el método comparativo de una manera científica, es decir, conformándonos al principio de causalidad tal y como se desprende de la misma ciencia, se deberá tomar como base de las comparaciones la proposición siguiente: *a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa.* Volviendo a los ejemplos citados antes, si el suicido depende de más de una causa es que en realidad hay varias especies de suicidios. Lo mismo ocurre con el crimen. Por el contrario, para la aficción si se ha creído que se explicaba igualmente bien por causas diferentes, es porque no se ha advertido el elemento común que se vuelve a encontrar en todos los antecedentes y en virtud del cual producen su efecto común.[3]

[3] *División del trabajo social,* p. 87.

II

Sin embargo, si bien los diversos procedimientos del método comparativo no son inaplicables a la sociología, no todos tienen la misma fuerza demostrativa.

El método denominado de los residuos , si es que constituye una forma de razonamiento experimental, no es, por decirlo así, de ninguna utilidad en el estudio de los fenómenos sociales. Además de que sólo puede servir en las ciencias bastante adelantadas, puesto que supone ya conocidas un número importante de leyes. Los fenómenos sociales son demasiado complejos para que, en caso dado, se pueda suprimir con exactitud el efecto de todas las causas menos una.

Esta misma razón dificulta la utilización del método de concordancia y el de diferencia. En efecto, suponen que los casos comparados o concuerdan en un solo punto o difieren en uno sólo. Sin duda, no hay ninguna ciencia que haya podido jamás instituir experiencias en que el carácter rigurosamente único de una concordancia o de una diferencia quedara establecido de forma irrefutable. No se está nunca seguro de no haber dejado escapar algún antecedente que concuerde o que difiera como el consecuente, a la vez y de igual manera que el único antecedente conocido. Sin embargo, aunque la eliminación absoluta de todo elemento adventicio sea un límite ideal que no puede ser realmente alcanzado, de hecho las ciencias fisicoquímicas e incluso las ciencias biológicas se aproximan bastante para que, en un gran número de casos, la demostración pueda ser considerada como prácticamente suficiente. Pero no sucede lo

mismo en sociología por la complejidad demasiado grande de los fenómenos, unida a la imposibilidad de toda experiencia artificial. Como no podría hacerse un inventario, ni siquiera casi completo, de todos los hechos que coexisten en el seno de una misma sociedad o que se han sucedido en el curso de su historia, no se puede nunca estar seguro, ni en forma aproximativa, que dos pueblos concuerdan o difieren bajo todos los aspectos menos uno. Las posibilidades de permitir que un fenómeno se nos escape son muy superiores a las de no descuidar ninguno. Por lo tanto, semejante método de demostración no puede engendrar más que conjeturas que, reducidas a sí mismas, están casi desprovistas de todo carácter científico.

Pero ocurre todo lo contrario con el método de las variaciones concomitantes. En efecto, para que sea demostrativo, no es necesario que todas las variaciones diferentes a las que se comparan hayan sido rigurosamente excluidas. El simple paralelismo de los valores por los cuales pasan los dos fenómenos, con tal de que haya sido establecido en un número de casos suficientemente variados, es prueba de que existe una relación entre ellos. Este método debe ese privilegio a que llega a la relación causal, no desde fuera, como los anteriores, sino por dentro. No nos hace ver simplemente dos hechos que se acompañan o que se excluyen exteriormente,[4] de suerte que nada prueba directamente que estén unidos por un lazo interno; al contrario, nos los presenta participando el uno del otro y de una manera continua, por lo

[4] En el caso del método de diferencia, la ausencia de la causa excluye la presencia del efecto.

menos en lo que respecta a su cantidad. Esta participación basta por sí sola para demostrar que no son extraños el uno al otro. La forma en que un fenómeno se desarrolla expresa su naturaleza; para que dos desarrollos se correspondan es preciso que exista también una correspondencia en las naturalezas que manifiestan. La concomitancia constante es pues por sí misma una ley fuera el que fuere el estado de los fenómenos que quedaron fuera de la comparación. Así, para degradarla no basta demostrar que es puesta en duda por algunas aplicaciones particulares del método de concordancia o diferencia; esto sería atribuir a ese género de pruebas una autoridad que no puede tener en sociología. Cuando dos fenómenos varían regularmente, hay que mantener esa relación aunque en ciertos casos uno de esos fenómenos se presenten sin el otro. Porque puede suceder, o bien que la causa no haya podido producir su efecto por la acción de alguna causa contraria, o bien que se encuentre presente, pero bajo una forma distinta de la que se ha observado antes. Sin duda, se pueden examinar de nuevo los hechos, pero no abandonar resultados de una demostración bien realizada.

Es cierto que las leyes establecidas por dicho procedimiento no se presentan siempre de golpe bajo la forma de relaciones de causalidad. La concomitancia puede ser debida no a que uno de los fenómenos sea la causa del otro, sino a que son ambos efectos de una misma causa, o bien a que existe entre ellos un tercer fenómeno, intercalado pero inadvertido, que es efecto del primero y causa del segundo. Los resultados a los que conduce este método necesitan ser interpretados. Pero ¿cuál es el método experimental que

permite obtener mecánicamente una relación de causalidad sin que los hechos que establece tengan que ser elaborados por el espíritu? Lo que importa es que esta elaboración sea conducida metódicamente y he aquí la manera en que podremos proceder. Se buscará primero, con ayuda de la deducción, cómo uno de los dos términos ha podido producir el otro; luego nos esforzaremos en comprobar el resultado de esta deducción con ayuda de experiencias, es decir, de nuevas comparaciones. Si la deducción es posible y si la verificación tiene éxito, se podrá considerar que la prueba ha sido hecha. Si, por el contrario, no se advierte entre estos hechos ningún lazo directo, sobre todo si la hipótesis de dicho lazo contradice las leyes ya demostradas, habrá que buscar un tercer fenómeno del cual dependan igualmente los otros dos, o haya podido servir de intermediario entre ellos. Por ejemplo, se puede establecer de la manera más segura que la tendencia al suicidio varía como la tendencia a la instrucción. Pero es imposible comprender cómo la instrucción puede conducir al suicidio; esta explicación contradice las leyes de la psicología. La instrucción, sobre todo reducida a los conocimientos elementales, sólo llega a las regiones más superficiales de la conciencia; en cambio, el instinto de conservación es una de nuestras tendencias fundamentales. Por lo tanto, no podría ser afectado sensiblemente por un fenómeno tan distante y de una resonancia tan débil. Llegamos así a preguntarnos si uno y otro hecho no serían consecuencia del mismo estado. Esta causa común es el debilitamiento del tradicionalismo religioso, que refuerza a la vez la necesidad de saber y la inclinación al suicidio.

Pero hay otra razón que hace del método de las variaciones concomitantes el instrumento por excelencia de las investigaciones sociológicas. En efecto, incluso cuando las circunstancias les son más favorables, los otros métodos sólo pueden ser aplicados útilmente cuando el número de los hechos comparados es muy considerable. Si no se pueden encontrar dos sociedades que no difieren o que no se parecen más que en un sólo punto, por lo menos se puede comprobar que dos hechos o se acompañan o se excluyen de modo muy general. Pero para que esta comparación tenga un valor científico es preciso que haya sidò hecha muchas veces; sería casi necesario estar seguro de que todos los hechos han sido pasados en revista. Ahora bien, no es posible un inventario tan completo, pero además los hechos acumulados así no pueden nunca quedar establecidos con una precisión suficiente porque son demasiados. No sólo corremos el riesgo de omitir algunos esenciales que contradicen a los ya conocidos, sino que también no tenemos la seguridad de conocer a fondo estos últimos. En realidad, lo que ha desacreditado a menudo los razonamientos de los sociólogos es que, como han aplicado de preferencia el método de concordancia o el de diferencia y sobre todo el primero, se han preocupado más de recopilar documentos que de criticarlos y seleccionarlos. Así, colocan en el mismo plano las observaciones confusas y precipitadas de los viajeros y los textos concretos de la historia. Al ver estas demostraciones no podemos menos que decir que un sólo hecho podría bastar para degradarlas, pero los hechos mismos sobre los que quedan establecidas no siempre inspiran confianza.

El método de las variaciones concomitantes no nos obliga ni a esas enumeraciones incompletas ni a esas observaciones superficiales. Para que den resultado bastan algunos hechos. En cuanto se ha probado que en cierto número de casos dos fenómenos varían, uno como otro, podemos tener la certeza de que nos encontramos en presencia de una ley. Como no hace falta que sean muchos, los documentos pueden ser escogidos y además estudiados de cerca por el sociólogo que los utiliza. Podrá y deberá después tomar como materia principal de sus inducciones las sociedades cuyas creencias, tradiciones, usos y derecho han tomado cuerpo en monumentos escritos y auténticos. Sin duda, no desdeñará las informaciones de la etnografía (no hay hechos que puedan ser desdeñados por el científico), pero las situará en su verdadero lugar. En vez de convertirlas en el centro de gravedad de sus investigaciones, sólo las utilizará en general como complemento de aquello que debe a la historia o, por lo menos, procurará confirmarlas por medio de esta última. De esta manera, no sólo circunscribirá con más discernimiento la extensión de sus comparaciones, sino que las conducirá con más espíritu crítico; porque, por lo mismo que se reducirá a un orden restringido de hechos, podrá controlarlos con más cuidado. Sin duda, no tiene que rehacer la obra de los historiadores; pero no puede tampoco recibir pasivamente y de cualquier mano las informaciones que utiliza.

Pero no debemos creer que la sociología se encuentra en una situación de inferioridad sensible frente a las demás ciencias, porque sólo puede utilizar un procedimiento experimental. Este inconveniente es,

en efecto, compensado por la riqueza de las variaciones que se ofrecen espontáneamente a las comparaciones del sociólogo y de las que no se encuentra ningún ejemplo en otros reinos de la naturaleza. Los cambios que tienen lugar en un organismo en el curso de una existencia individual son poco numerosos y muy restringidos; los que se pueden provocar artificialmente sin destruir la vida están confinados a límites estrechos. Es verdad que en la sucesión de la evolución zoológica se han producido cambios más importantes, pero sólo han dejado vestigios raros y oscuros, y es aún más difícil encontrar las condiciones que los determinaron. La vida social, por el contrario, es una sucesión ininterrumpida de transformaciones paralelas a otras transformaciones en las condiciones de la existencia colectiva; y no tenemos sólo a nuestra disposición las que se relacionan con una época reciente, sino un gran número de aquellas por las que han pasado los pueblos desaparecidos y que han llegado hasta nosotros. A pesar de estas lagunas, la historia de la humanidad es mucho más clara y completa que la de las especies animales. Además, existe una multitud de fenómenos sociales que se producen en toda la extensión de la sociedad, pero que adoptan formas diversas según las regiones, las profesiones, las confesiones, etc. Citemos, por ejemplo, el crimen, el suicidio, la natalidad, la nupcialidad, el ahorro, etc. De la diversidad de esos medios especiales resultan, para cada uno de esos órdenes de hechos, nuevas series de variaciones, fuera de las que produce la evolución histórica. Si el sociólogo no puede aplicar con la misma eficacia todos los procedimientos de la investigación experimental, el

único método del que debe servirse, casi con exclusión de los demás, puede ser en sus manos fecundo porque posee, a fin de ponerlo en obra, recursos incomparables.

Pero sólo produce sus resultados si se practica con rigor. No se prueba nada cuando, como sucede con tanta frecuencia, nos contentamos con mostrar ciertos ejemplos de casos aislados en que los hechos han variado, como sugiere la hipótesis. De estas concordancias esporádicas y fragmentarias no se puede sacar ninguna conclusión general. Ilustrar una idea no equivale a demostrarla. Lo que hace falta no es comparar variaciones aisladas, sino series de variaciones regularmente constituidas cuyos términos se enlazan unos a otros mediante una gradación lo más continua posible y cuya extensión sea suficiente. Porque las variaciones de un fenómeno sólo nos permiten inducir de ellas la ley si expresan claramente la forma en la que el fenómeno se desarrolla en circunstancias determinadas. Para esto es preciso que haya entre ellas la misma sucesión que entre los diversos momentos de una misma evolución natural, y, además, que esta evolución que representan sea bastante prolongada para que su sentido no resulte dudoso.

III

Pero la forma en que deben ser formadas estas series difiere según los casos. Pueden abarcar hechos tomados en una sola y única sociedad, o en varias sociedades de la misma especie, o en varias especies sociales distintas.

El primer procedimiento puede bastar, en rigor,

cuando se trata de hechos muy generales y sobre los cuales poseemos informaciones estadísticas bastante extensas y variadas. Por ejemplo, al observar la curva de suicidios que expresa durante un periodo de tiempo suficientemente largo las variaciones que presenta dicho fenómeno por provincias, clases, comarcas rurales o urbanas, sexos, edades, estado civil, etc., se puede llegar, incluso sin extender las investigaciones fuera de un solo país, a establecer verdaderas leyes, aunque sea siempre preferible confirmar estos resultados mediante otras observaciones realizadas sobre otros pueblos de la misma especie. Pero no nos podemos contentar con comparaciones tan limitadas más que cuando se estudia alguna de esas corrientes sociales difundidas en toda la sociedad, aunque varíen de un punto a otro. Cuando. por el contrario, se trata de una institución, una regla jurídica o moral, una costumbre organizada que es la misma y funciona del mismo modo en toda la extensión del país y sólo cambia en el tiempo, no nos podemos encerrar en el estudio de un solo pueblo; porque entonces no tendríamos como materia de la prueba más que una sola pareja de curvas paralelas, o sea, las que expresan la marcha histórica del fenómeno considerado y de la causa conjeturada, pero en esta sola y única sociedad. Sin duda, incluso este paralelismo único, si es constante, es ya un hecho considerable, pero no podría constituir él solo una demostración.

Abarcando a varios pueblos de la misma especie se dispone ya de un campo de comparación más amplio. Primero, se puede confrontar la historia de uno por medio de la de los otros y ver si, en cada uno

de ellos, observado aparte, el mismo fenómeno evoluciona en el tiempo en función de las mismas condiciones. Luego se pueden establecer comparaciones entre esos diversos desarrollos. Por ejemplo, se determinará la forma que el hecho estudiado adopta en esas diferentes sociedades en el momento en que llega a su apogeo. Como, aunque pertenecientes al mismo tipo son sin embargo individualidades distintas, dicha forma no es la misma en todos lados; está más o menos acusada, según los casos. Tendremos así una nueva serie de variaciones que aproximaremos a las que presenta, en el mismo momento y en cada uno de esos países, la condición supuesta. Así que, después de haber seguido la evolución de la familia patriarcal a través de la historia de Roma, de Atenas, de Esparta, se clasificarán esas mismas ciudades según el grado máximo de desarrollo que alcanza en cada una de ellas ese tipo familiar y se verá después si, en relación con el estado del medio social del que parece depender después de la primera experiencia, se clasifican todavía de la misma manera.

Pero incluso este método no puede bastar. En efecto, sólo se aplica a los fenómenos que han nacido durante la vida de los pueblos que se comparan. Ahora bien, una sociedad no crea totalmente su organización; la recibe, en parte, ya hecha, de las que la han precedido. Lo que se le transmite no es, en el curso de la historia, el producto de ningún desarrollo, por consiguiente no puede ser explicado si no salimos de los límites de la especie de la que forma parte. Sólo pueden tratarse de esa manera las adiciones que superponen a ese fondo primitivo y lo transforman. Pero cuanto más ascendemos en la escala

social, menos importancia tienen los caracteres adquiridos por cada pueblo al lado de los caracteres transmitidos. Sin embargo, esa es la condición de todo progreso. Así, los elementos nuevos que hemos introducido en el derecho deméstico, el derecho de propiedad, la moral, desde el comienzo de nuestra historia, son relativamente pocos y de poca importancia si los comparamos con los que el pasado nos legó. Las novedades que se producen de esta manera no podrían entenderse si no se ha estudiado primero los fenómenos más fundamentales que constituyen sus raíces y sólo pueden ser estudiados con ayuda de comparaciones mucho más amplias. Para poder explicar el estado actual de la familia, del matrimonio, de la propiedad, etc., habría que conocer cuáles son sus orígenes, cuáles son los elementos simples que componen dichas instituciones; y respecto a estos puntos la historia comparada de las grandes sociedades europeas no podría traernos grandes luces. Es preciso remontarnos más atrás.

Por consiguiente, para dar cuenta de una institución social que pertenezca a una especie determinada, se compararán las distintas formas que presenta, no únicamente entre los pueblos de su especie, sino en todas las especies anteriores. ¿Se trata, por ejemplo, de la organización doméstica? Se constituirá primero el tipo más rudimentario que haya existido, para seguir después paso a paso la manera en que se ha complicado progresivamente. Este método, al que podríamos denominar genético, nos daría de una vez el análisis y la síntesis del fenómeno. Porque, por otra parte, nos presentaría disociados los elementos que la componen, ya que nos los haría ver

superponiéndose sucesivamente unos a otros y, al mismo tiempo, gracias a ese vasto campo de comparación, estaría más en situación de determinar las condiciones de las que dependen su formación y su asociación. *Por consiguiente, no se puede explicar un hecho social de cierta complejidad más que a condición de seguir su desarrollo integral a través de todas las especies sociales.* La sociología comparada no es una rama particular de esa ciencia; es la sociología misma, puesto que deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar cuenta de los hechos.

En el curso de estas vastas comparaciones, se comete a menudo un error que falsea sus resultados. A veces, para juzgar sobre el sentido en el cual se desarrollan los acontecimientos sociales, se ha comparado simplemente lo que sucede durante la decadencia de cada especie con lo que se produce en los comienzos de la especie siguiente. Procediendo así se ha creído poder decir, por ejemplo, que el debilitamiento de las creencias religiosas y de todo tradicionalismo sólo podía ser un fenómeno transitorio en la vida de los pueblos porque sólo aparece durante el último periodo de su existencia para extinguirse en cuanto una nueva evolución empieza. Pero con semejante método estamos expuestos a confundir la marcha regular y necesaria del progreso con lo que es efecto de una causa muy distinta. El estado en que se encuentra una sociedad joven no es la simple prolongación del estado al que habían llegado al final de su carrera las sociedades que sustituye, sino que procede en parte de esa juventud misma que impide que los productos de las experiencias hechas por los pueblos anteriores sean todas inmediatamente asimilables y

utilizables. De esta manera, el niño recibe de sus padres facultades y predisposiciones que sólo entran en juego en su vida tardíamente. Continuando con el mismo ejemplo, diremos que es posible que ese retorno del tradicionalismo que se observa en los comienzos de cada historia no se deba al hecho de que un retroceso del mismo fenómeno sólo puede ser transitorio, sino a las condiciones especiales en que se encuentra toda sociedad naciente. La comparación sólo puede ser demostrativa si se elimina el factor edad, que la enturbia: para llegar a ello, *bastará considerar las sociedades que se comparan en el mismo periodo de su desarrollo.* De este modo, para saber en qué sentido evoluciona un fenómeno social se comparará lo que es durante la juventud de cada especie, con lo que llega a ser durante la juventud de la especie siguiente, y según presente, de una de esas etapas a la otra, mayor o menor intensidad, se dirá que progresa, retrocede o se mantiene.

Conclusión

En resumen, los caracteres de este método son los siguientes:

En primer lugar, es independiente de toda filosofía. Como la sociología ha nacido de todas las grandes doctrinas filosóficas, ha conservado el hábito de apoyarse en algún sistema del que se ha hecho solidaria. De este modo, ha sido sucesivamente positivista, evolucionista, espiritualista, cuando debe contentarse con ser sociología y nada más. Incluso vacilaríamos en calificarla de naturalista, a menos que no se quiera indicar solamente con esto que considera los hechos sociales como explicables naturalmente, y, en ese caso, el epíteto resulta bastante inútil, puesto que significa simplemente que el sociólogo elabora una ciencia y no es un místico. Pero rechazamos esa palabra si se le da un sentido doctrinal respecto a la esencia de las cosas sociales si, por ejemplo, se pretende afirmar que son reducibles a las demás fuerzas cósmicas. La sociología no tiene por qué tomar partido entre las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos. Como el determinismo, tampoco tiene que afirmar la libertad. Todo

lo que pide es que se le conceda que el principio de causalidad se aplique a los fenómenos sociales. Y aun plantea este principio, no como una necesidad racional, sino únicamente como un postulado empírico, producto de una inducción legítima. Puesto que la ley de causalidad ha sido verificada en los otros reinos de la naturaleza, y progresivamente ha extendido su imperio del mundo fisicoquímico al mundo biológico, y de éste al mundo psicológico, estamos en el derecho de admitir que esta ley es igualmente cierta en el mundo social; y es posible añadir hoy que las investigaciones emprendidas sobre la base de este postulado tienden a confirmarla. Pero la cuestión de saber si la naturaleza del lazo causal excluye toda contingencia no está resuelta por eso.

Por lo demás, la propia filosofía está interesada en esta emancipación de la sociología: mientras el sociólogo no renuncie al filósofo, seguirá considerando las cosas sociales en su aspecto más general, aquel en el que se parecen más a las otras cosas del universo. Ahora bien, aunque la sociología concebida de esta manera puede ilustrar con hechos curiosos una filosofía, no podría enriquecerla con visiones nuevas puesto que no señala nada nuevo en el objeto que estudia. En realidad, si los hechos fundamentales de los otros reinos vuelven a encontrarse en el reino social, es bajo formas especiales que hacen comprender mejor su naturaleza porque son su expresión más elevada. Pero para percibirlas bajo este aspecto es preciso abandonar las generalizaciones y penetrar en el pormenor de los hechos. Así, la sociología, a medida que se especialice, proporcionará materiales más originales a la reflexión filosófica.

Ya lo que antecede ha podido hacernos entrever cómo unas nociones esenciales, como las de especie, órgano, función, salud y enfermedad, causa y fin, se presentan bajo aspectos completamente inéditos. Por otra parte, ¿no es la sociología la ciencia destinada a presentar con todo su relieve una idea que podría ser la base, no sólo de una psicología, sino de toda una filosofía: la idea de asociación?

Frente a unas doctrinas prácticas, nuestro método permite y exige la misma independencia. La sociología entendida de esta manera no será ni individualista, ni comunista, ni socialista en el sentido que se da vulgarmente a estos términos. Por principio, ignorará las teorías a las cuales no podría reconocerles ningún valor científico, puesto que tienden directamente, no a expresar los hechos, sino a reformarlos. Como mucho, si se interesa en ellos es en la medida en que los considera hechos sociales que pueden ayudarla a comprender la realidad social, manifestando las necesidades que operan en la sociedad. No se trata, sin embargo, de que se desinterese de las cuestiones prácticas. Al contrario, se ha podido ver que nuestra preocupación constante ha sido orientarla de forma que pueda llegar al terreno práctico. Encuentra necesariamente esos problemas al final de sus investigaciones. Pero como sólo se presentan en ese momento, y después se desembaraza de los hechos y no de las pasiones, se puede prever que para el sociólogo se deben plantear en términos muy distintos a aquellos en los que se los plantea la multitud: sus soluciones, parciales, no pueden coincidir exactamente con ninguna de aquellas a las que llegan los partidos. Pero el papel de la sociología desde

ese punto de vista debe justamente consistir en liberarnos de todos los partidos, no tanto oponiendo una doctrina a las demás doctrinas, como haciendo adoptar a los espíritus, frente a esas cuestiones, una actitud especial que sólo la ciencia puede dar mediante el contacto directo con las cosas. En efecto, sólo la ciencia puede enseñar a tratar con respeto, pero sin fetichismo, las instituciones históricas, sean cuales fueren, haciéndonos sentir a la vez lo que tienen de necesario y de provisional, su fuerza de resistencia y su variabilidad infinita.

En segundo lugar, nuestro método es objetivo. Está dominando completamente por la idea de que los hechos sociales son cosas y deben ser tratados como tales. Sin duda, este principio vuelve a encontrarse bajo una forma un poco diferente en la base de las doctrinas de Comte y de Spencer. Pero estos grandes pensadores nos han dado su fórmula teórica, no la pusieron en práctica. Para que no siguiera siendo letra muerta no bastaba promulgarla; era preciso convertirla en base de toda una disciplina que le llegara al científico en el momento mismo en que aborda el objeto de sus investigaciones y que lo acompañara paso a paso en todas sus gestiones. Nosotros nos hemos dedicado a instituir esa disciplina. Hemos demostrado de qué manera el sociólogo debía apartarse de su nociones anticipadas acerca de los hechos para colocarse frente a los hechos mismos; cómo debería pedirles el medio de clasificarlos en hechos sanos y hechos mórbidos; cómo, en fin, debería inspirarse en el mismo principio para elaborar sus explicaciones y para buscar la manera de comprobarlas. Porque cuando se tiene la sensación de encontrarse

en presencia de cosas, no se piensa siquiera en explicarlas con cálculos utilitarios ni razonamientos de otra clase. Se comprende demasiado la distancia que hay entre dichas causas y dichos efectos. Una cosa es una fuerza que no puede ser engendrada más que por otra fuerza. Por lo tanto, para dar cuenta de los hechos sociales se buscan energías capaces de producirlos. Las explicaciones no son sólo distintas, sino que se demuestran de otra manera, o más bien es sólo entonces cuando se experimenta la necesidad de demostrarlas. Si los fenómenos sociológicos no son más que sistemas de ideas objetivas, las explicaciones consisten en pensarlas de nuevo en su orden lógico y esta explicación es en sí misma su prueba; todo lo demás se puede confirmar con algunos ejemplos. En cambio, únicamente las experiencias metódicas pueden arrancar su secreto a las cosas.

Pero si consideramos los hechos sociales como cosas, es como *cosas sociales*. Es el terecer rasgo característico de nuestro método consite en ser exclusivamente sociológico. Ha parecido con frecuencia que estos fenómenos, a causa de su extrema complejidad, o bien eran refractarios a la ciencia, o bien sólo podían penetrar en ella reducidos a sus condiciones elementales, psíquicas u orgánicas, es decir, despojados de su naturaleza propia. Nosotros, al contrario, nos hemos propuesto establecer que es posible tratarlos científicamente, sin quitarles nada de sus caracteres específicos. Incluso nos hemos negado a relacionar esa inmaterialidad *sui generis* que los caracteriza con la inmaterialidad, tan compleja, sin embargo, de los fenómenos psicológicos; con mayor razón, nos hemos prohibido reabsorberla, a imita-

ción de la escuela italiana, en las propiedades generales de la materia organizada.[1] Hemos hecho ver que un hecho social sólo puede ser explicado por otro hecho social, y al mismo tiempo hemos demostrado cómo esta especie de explicación es posible señalando en el medio social interno el motor principal de la evolución colectiva. La sociología no es pues el anexo de ninguna otra ciencia; es por sí misma una ciencia separada y autónoma, y el sentimiento de lo que tiene de especial la realidad social es incluso tan necesario al sociólogo que, únicamente una cultura especialmente sociológica puede prepararlo para entender los hechos sociales.

Nosotros estimamos que este progreso es el más importante de los que le quedan por efectuar a la sociología. Sin duda, cuando una ciencia está naciendo, para hacerla tenemos que referirnos a los únicos modelos que existen, es decir, a las ciencias ya formadas. En ellas hay un tesoro de experiencias ya hechas que sería insensato no aprovechar. Sin embargo, ninguna ciencia puede considerarse definitivamente constituida más que cuando ha llegado a hacerse una personalidad independiente. Porque no tiene razón de ser más que cuando su materia consiste en un orden de hechos que las demás ciencias no estudian. Pero es imposible que las mismas nociones puedan convenir de idéntica manera a cosas de naturaleza distinta.

Estos nos parecen ser los principios del método sociológico.

Este conjuto de reglas se nos puede antojar inútil-

[1] No es justo, pues, calificar de materialista nuestro método.

mente complicado si se le compara con los procedimientos en uso. Todo este aparato de precauciones puede parecer muy laborioso para una ciencia que hasta ahora sólo exigía de los que se consagraban a ella una cultura general y filosófica; y en efecto, es indudable que la puesta en práctica de dicho método sólo puede tener por efecto difundir la curiosidad de las cosas sociológicas. Cuando se exige a las personas como condición de iniciación previa que se despojen de los conceptos que tienen la costumbre de aplicar a un orden de cosas para volver a pensar en él de nuevo, no se puede esperar que se reclute una numerosa clientela. Pero este no es el fin al que tendemos. Al contrario, creemos que ha llegado el momento de que la sociología renuncie a los éxitos mundanos, por decirlo así, y de que adquiera el carácter esotérico que le conviene a toda ciencia. Ganará así en dignidad y autoridad lo que tal vez pierda en popularidad. Porque mientras permanezca mezclada en las luchas partidistas, mientras se contente con elaborar, con más lógica que el vulgo, las ideas comunes y que, en consecuencia, no suponga ninguna competencia especial, no tendrá derecho a hablar lo suficientemente alto para hacer callar las pasiones y los prejuicios. Sin duda, todavía está lejos la época en que pueda desempeñar con eficacia este papel; pero hay que ponerla en situación de desempeñarlo un día, por lo que desde este momento debemos trabajar.

Índice

Prólogo a la primera edición 7

Prólogo a la segunda edición 13

Introducción 35

I. ¿Qué es un hecho social? 38

II. Reglas relativas a la observación de los hechos sociales 53

III. Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico 91

IV. Reglas relativas a la constitución de los tipos sociales 125

V. Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales 140

VI. Reglas relativas a la administración de la prueba 181

Conclusión 199

Este libro se terminó de imprimir y encuader-
nar en el mes de junio de 2001 en Impreso-
ra y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V.
(IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830
México, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares.

EMILE DURKHEIM

Las reglas del método sociológico

La teoría sociológica moderna opera, en buena medida, a partir de un principio capital de la teoría de Durkheim: por su naturaleza, la sociedad es una realidad específica, distinta de las realidades individuales, y todo hecho social tiene como causa otro hecho social y nunca un hecho individual.

Es privilegio de unas pocas obras que su celebridad coincida con una genuina ascendencia entre los primeros interesados por las materias que tratan. Igualmente, son pocas las obras que han sentado bases duraderas para el desarrollo de su disciplina al mismo tiempo que sirven de fuente inagotable para su desempeño. Este es el caso del libro de Durkheim *Las reglas del método sociológico* y la sociología moderna. Pero no sólo esto, ya que el hombre y la mujer de hoy, sin requerir de una especialización científico-social, seguirán encontrando en este ensayo puntos de reflexión asequibles que les transmitirán la cordialidad de un pensamiento espontáneo en unión de una lógica pulcra y precisa.



